PHILOSOPHIA
CHRISTIANA

CVM ANTIQVA ET NOVA COMPARATA

AVCTORE

CAIETANO SANSEVERINO

Metropolitanae Ecclesiae Neapolitanae Canonico

IN

COMPENDIVM REDACTA

ad usum Scholarum Clericalium

Consentaneum est, ut ancillae quaedam Reginae serviant. Hanc igitur assumere doctrinam non pigeat, quae veritati famulatur.
S. Ioann. Damasc., *Dialect.*, c. 1.

EDITIO SEXTA
LOCVPLETATA ATQVE EMENDATA

VOL. I.

NEAPOLI
APVD OFFICINAM BIBLIOTHECAE CATHOLICAE SCRIPTORVM
Via vulgo san-Giovanni-Maggiore-Pignatelli
in aedibus Fibrenianis
MDCCCLXXXI.

NEAPOLI — TYPIS MANFREDI FRATRVM
in via dicta *San-Nicandro*, n.4

PHILOSOPHIAE ALVMNIS

EDITORES

Christianae Philosophiae Compendium hisce duobus voluminibus inclusum idem est, quod, Episcopis et quamplurimis doctis viris suasoribus, Caietanus Sanseverino, principis Ecclesiae neapolitanae Canonicus, perficiendum susceperat. Sane, postquam edidit quinque priora volumina percelebris illius operis, cui titulus: *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, ac in studiosorum adolescentium utilitatem, in quam revera omne suum otium contulit, *Elementa* seu *Institutiones Philosophiae christianae* concinnavit, omnes ferme Neapolis atque Siciliae sacrorum Antistites hortatores habuit, ut quamprimum, et, qua pollebat, diligentia, philosophicas institutiones tam docte ac eleganter a se exaratas in compendium redigeret.

Elementa quidem ampla et erudita forma, qua gaudent, haud illi brevitati consulunt, quae necessaria est, ut unius anni curriculo adolescentibus tradantur. At iuvenes in sortem Domini vocati, nisi e fontibus sanctorum Patrum et Scholasticorum Doctorum prima philosophiae rudimenta hauriant, impares prorsus sunt, qui

naviter studeant dogmaticae theologiae ceterisque sacris disciplinis, tali amico foedere philosophicis consociatis, ut philosophia theologiae ancilla iure meritoque appelletur et sit. Accedit, quod iis, qui ecclesiasticae militiae nomen dederunt, opus est philosophandi norma latine exarata, praeambula ad sacras scientias; hac praesertim tempestate, qua protestantium placita, per studiorum universitates, lycea, scholas pervadentia, latinum sermonem ab omni, etiam sacrae, disciplinae institutione cogunt exsulare.

Haec omnia animo reputans amantissimus ille studiosae iuventutis Caietanus Sanseverino, Nuntio Signoriello, tunc in archiepiscopali neapolitano lyceo logicae et metaphysicae antecessori, suorumque studiorum constantissimo conlegae, ac postea Canonicatu in eadem Metropolitana Ecclesia adaucto, provinciam demandavit eiusmodi Compendium ex his, quae fusius in *Elementis* ab se fuerant pertractata, exscribendi. Utinam potuisset opus, tam bene inceptum, absolutum conspicere! Verum, ex quo tempore Deus solertem sui administrum e terra sustulit, fidissimus eius adiutor, Signoriello, nec labori, nec industriae parcens, Philosophiae Christianae institutionis compendium eo perfectionis adducere nisus est, ut non modo famae consuleret primi sui Auctoris; verum etiam esset philosophiae alumnis perquam accommodatum.

Totum igitur opus in duo volumina dispescitur, quorum unum *subiectivas* philosophiae theoreticae partes, alterum *obiectivas* refert. Quae secundum Scholasticorum, in primisque sancti Thomae argumentationes evolvuntur, ita tamen ut hae ex iis, quae a Patribus di-

sputata fuere, obfirmentur, atque inde recentium philosophorum errores refellantur.

Iam in Scholae doctrina pertractanda, consulto nulla alicuius momenti theoria tacita praeteritur, quia tum disciplinas, maxime philosophicas, ea tantum lege in compendium colligere licet, ut in levem non desinant sermonem, tum quia, si Philosophiae scholasticae instauratio idcirco hac nostra aetate maximopere commendatur, ut contra insolentem, lubricamque philosophandi rationem veluti aggerem struat, integra profecto, et absoluta perspiciatur oportet. Neque inde in difficultatum laqueos iuvenes inducuntur, immo vero latior eis ad scientiae adeptionem via sternitur, siquidem ea est Philosophiae scholasticae indoles, ut unum eius pronuntiatum alterius explicationi inserviat, et fere nullum existat, quod metaphysicis, et theologicis dogmatibus explanandis magno usui non sit.

Porro Philosophiae Christianae Compendium hac digestum ratione iuvenibus edocendis apprime idoneum aestimatum fuisse illud minime obscurum indicium est, quod in plerisque non solum Italiae, sed etiam Germaniae, Galliae, Belgii, Hispaniae, et Americae Scholis adhibitum iam fuerit, adeo ut eius quinque, brevi temporis intervallo interiecto, satis copiosae editiones exhaustae sint.

At vero *Compendium* istud, ea, qua hactenus exaratum est, ratione, philosophiae tantum theoreticae partes complectens, tractationem philosophiae moralis, quae hac praesertim aetate maximi momenti est, adhuc desiderandam relinquebat. Hinc ut institutiones, quae philosophicam scientiam ex toto exhiberent, prodere-

mus, scholarum clericalium praeceptores nobis institerunt.

Ad iuvenum igitur commodum, atque religionis et scientiae augmentum contendentes, hac sexta editione, quae tum ob varias emendationes, tum ob quaedam additamenta, tum ob clariorem, qua nonnulli articuli explicantur, methodum superioribus praestat, *Compendium* nitidis typis excudendum iterum curavimus. Quod proculdubio, ob *Ethicae* elementa ei adnexa, ab eodem peritissimo antecessore Nuntio Signoriello elaborata ac tomis duobus comprehensa, quaeque altera iam editione gaudent, et eamdem, ac in illo, disciplinae rationem praeseferunt, nostrique Aquinatis doctrinam adversus veteres, recentioresque errores evolvunt, *Philosophiam Christianam* ad fastigium perducere nobis videtur, et communi expectationi satisfacere.

Neapoli festo Dedicationis Basilicarum Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli an. MDCCCLXXXI.

MONITVM

S*tatim ac, quae diu ab omnibus concupita, et exoptata fuere, tum* Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata, *tum* Elementa *seu* Institutiones, *et* Compendium *eiusdem Philosophiae Christianae Caietani Sanseverino nomine in publicum prodiere, hinc qui scientiarum periti habentur et sunt, ii et Auctoris in illis conficiendis diligentiam, et summum iuvenes veras disciplinas docendi studium mirari coepere. Exinde gratulationes factae, laudes tributae; quarum quanta ad ipsum, cum adhuc in vivis ageret, copia pervenerit, vel ex una ephemeride neapolitana* La Scienza e la Fede *abunde colligi potest.*

At licet haec magni facienda, laus enim fuit quae ab iis proficiscitur, qui in magna laude vixerunt; maximi tamen ducenda, quae nulli unquam fuit secunda, utpote a prima Sede tributa, quaque revera summa immortalis PIUS IX P. M., literis Iosepho Sanseverino, volumina sui patrui Sanctitati *illius offerenti, Caietani Sanseverino, quem S. S. magno aureo numismate iam donaverat, memoriam cumulabat. Intelligant igitur lectores hanc non esse commendationem vulgarem, si literas a Pontifice Maximo datas hic, post nuncupatoriam epistolam, exscribimus.*

SANCTISSIMO DOMINO NOSTRO

PIO PAPAE IX

Romam

BEATISSIME PATER

Quae ad sanctos Pedes Tuos sisto volumina, multis abhinc annis Tibi perquam humillime offerre cupiebat Caietanus Sanseverino, Metropolitanae Neapolitanae Ecclesiae Canonicus, ac mei amatissimus patruus. Ille scilicet sacerdotio vix initiatus, cum philosophicas disciplinas ad suos puriores fontes revocandas esse intelligeret, nec labori nec industriae pepercit, ut qua voce, qua scriptis iuvenes praesertim in sortem Domini vocatos christianae philosophiae placitis imbueret. Hinc neapolitani Archiepiscopalis Lycei antecessor renuntiatus in cathedra Logicae et Metaphysicae, et postea Ethices professor suffectus in regia studio-

rum Universitate Neapoli constitutus, ac regalis Bibliothecae Borbonicae Scriptor adscitus, totus in eo fuit, ut experimento probaret Sanctorum Ecclesiae Patrum, et Scholae Doctorum, praecipue autem Divi Thomae Aquinatis, philosophiam omni veteri novoque philosophorum systemati longe praestare. Mitto labores ab eo exantlatos ad opus conscribendum, cui nomen *Philosophia Christiana*, quod prodiit nondum absolutum, ceterosque libros ad rectam huius scientiae instaurationem, quos ipse composuit. Unum ipsi in votis erat, totis viribus doctrinam propugnare, quam Apostolica Sedes semper tradidit, hominis rationem in philosophicis disquisitionibus ancillam fidei esse; necnon seipsum suaque omnia scripta Tibi, BEATISSIME PATER, Tuoque irreformabili iudicio prompte libenterque subiicere.

Verum quod patruus morte inopinata praeventus absolvere nequivit, eius fratris filius, minimus inter Neapolitani Cleri Presbyteros, audet implere, Tua summa benignitate confisus. Quae autem in opere *Philosophia Christiana* inscripto desiderabantur, magna ex parte praestitit Nuntius Signoriello, presbyter, et Caietani Sanseverino in cathedra Logicae ac Metaphysicae Neapolitani Archiepiscopalis Lycei successor, eiusque fidissimus interpres. Qui vestigia magistri premens, ipsam *Philosophiam Christianam* in compendium redegit, omnium huius scientiae cultorum, cum intra, tum extra Italiam, suffragio probatum.

Munusculum, qualecumque demum sit, Tu, BEATISSIME PATER, dignanter excipe, atque Apostolicam Tuam Benedictionem, quam in suffragium animae mei Patrui etiam atque etiam imploro, ipsi Nuntio Signoriello, mihi ac toti meae familiae paterna Tua charitate largire, dum Tuos sanctos Pedes provolutus, eos omni cordis affectu deosculor.

BEATITVDINIS TVAE

Neapoli
in Festo Immaculatae Conceptionis B. M. V.
an. 1869

Humillimus in Christo filius
Ioseph Sanseverino
Presb. Neap.

Cui studiose admodum et a   m paterno SANCTITAS SVA *rescripsit:*

Dilecto Filio Presbytero Iosepho Sanseverino

Neapolim

PIVS PP. IX.

Dilecte Fili, salutem et Apostolicam Benedictionem. Quantum adlaboraverit doctissimus patruus tuus verae philosophiae restituendae, quantasque curas impenderit iuveni Clero fingendo ad sanae religiosaeque scientiae principia; sicuti ceteris, sic Nobis adeo exploratum erat, ut eum plurimi faceremus, et doleamus adhuc, ipsum Nobis et severiorum disciplinarum incrementis fuisse subreptum. Eo tamen solatio recreamur, quod, cum solidae doctrinae accuratoque iuventutis excolendae studio iungeret eam mentis aciem et prudentiam, qua variam ingeniorum indolem facile discerneret; non huius tantum aut illius peculiaris partis, sed universae philosophicae ac theologicae scientiae provectui per alumnos suos prospicere potuerit, uti patet ex illorum lucubrationibus, qui ab ipso instituti, Neapolitanum Clerum in praesentiarum exornant. Qua de re, etsi ille, dum in humanis agebat, pleraque sua scripta Nobis obtulerit, acceptissimam habuimus omnium collectionem a te Nobis nuper exhibitam; eo vel magis, quod amplissima de christiana philosophia tractatio ab auctoris obitu intercepta nunc absoluta proferatur, opera discipuli olim eius, hodie vero meritissimi de scientia professoris sacerdotis Nuntii Signoriello. De quo sane obsequii et amoris officio erga praestantissimum praecepto-

rem dum illi gratulamur, pergratum tibi profitemur animum ob munus, cum pretio suo, tum praeclari auctoris memoria Nobis carissimum. Omnia vero tibi fausta adprecantes, caelestium donorum auspicem, et paternae benevolentiae Nostrae pignus Apostolicam Benedictionem tibi peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die 22 Ianuarii 1870.

Pontificatus Nostri Anno XXIV.

PIVS PP. IX.

Verum non minori laude dignatus est loqui de operibus Sanseverini Successor PII IX, LEO XIII, feliciter regnans. Ipse enim pro summa sollicitudine, ex qua extimulatur, ut Clerus Catholicus ad studia philosophica et theologica recte informetur, quo facilius contra hodiernos Fidei Christianae hostes possit depugnare, nullam dimittit occasionem Episcopis insinuandi et commendandi Aquinatis doctrinam. In suis vero familiaribus sermonibus Institutiones philosophicas *nostri Canonici pluries laudibus cohonestavit; quin imo XIV calendas octobris anni* 1878 *Episcopo Lyciensi aliisque viris ecclesiasticis illius Dioecesis aiebat* : « Bramo che sieno introdotte ne' Seminari le Istituzioni filosofiche del Canonico Sanseverino. L'è questa una gloria del Clero Napolitano che cercò efficacemente di ridurre e richiamare le scienze filosofiche alla vera e sicura norma, alla loro forma esatta ch'è appunto la Tomistica. Ci compiacciamo che nel Seminario di Lecce se ne sieno introdotte le Istituzioni, come è Nostro desiderio, che in tutt' i Seminari si segua il metodo stesso e la stessa dottrina dell'Angelico. Fu certo una sventura che il Sanseverino morisse così presto, ma egli lasciò buoni e zelanti discepoli che seguiron l'opera sua ».

Quae verba satis superque sunt, ut Compendium *Philosophiae Christianae, ac* Ethicae *elementa ei adnexa, magno laudum praeconio digna per omnes habeantur.*

INTRODVCTIO AD PHILOSOPHIAM

1. Philosophiae elementa scribere aggredientes tria in primis investigemus necesse est: 1° quaenam sit huius scientiae natura, et qua in re a reliquis scientiis differat; 2° quot in partes dividatur, 3° quaenam sit eius praestantia, et utilitas.

2. Quod attinet ad primum, naturam philosophiae perspicere idem est, ac eius definitionem tradere. Philosophia ex vi nominis *studium* vel *amorem sapientiae* significat, id enim innuunt illa verba φιλος, et σοφια, ex quibus constat[1]. Iam antiqui definiebant philosophiam, *scientiam rerum divinarum, atque humanarum, causarumque, quibus hae res continentur*. Ipsi enim nomine philosophiae omnium scientiarum complexionem designabant, sive universam humanam sapientiam, et philosophos appellabant eos, qui omnium rerum rationes reddere callebant.

3. At vero apud recentiores philosophiae nomine non universa cognitio humana, sed peculiare quoddam genus cognitionis denotatur. Etenim ipsi philosophiam pro prima scientia habent, sive, quod idem est, pro scientia, quae finem sibi praestituit tradendi ea, quae scitu necessaria sunt, ut mens humana cognitionem perfectam rerum in diversis scientiis assequatur. Haec autem sunt ultimae rationes, quae ad explicandum valent tum ipsam cognitionem, qua mens verum in scientiis speculatur, tum obiectorum, circa quae scientiae versantur. Iam ultimae rationes sunt suprema principia, seu causae, siquidem causae, quatenus a nobis cognoscuntur, rationes appellantur, et causae supremae, quippe quae postremo a nobis

---

[1] Hoc nomen a Pythagora, qui D circiter ante Christum natum obiit, invectum fuit. Ante illum philosophia appellabatur *sophia*, et philosophi dicebantur *sophi*.

cognoscuntur, rationes ultimae vocantur. Quae cum ita sint, philosophia, prout hodie accipitur, definiri potest hoc modo: *Scientia, quae agit de supremis principiis tum cognitionis humanae, tum rerum, quae humana ratione cognosci possunt*[1]. Illa verba, *agit de supremis principiis cognitionis humanae*, significant philosophiam de iis omnibus tractare, quae ad cognitionem humanam, prout haec in caeteris scientiis assequendis evolvitur, pertinent. Huiusmodi sunt leges, quibus mens humana actiones cognoscendi exercet, facultates, quibus ipsas peragit, vis, quae ipsis ad certitudinem in nobis gignendam inest, et notiones universales, quibus ceterae scientiae innituntur. Illa autem verba, quae sequuntur, nempe *agit de supremis principiis rerum*, denotant philosophiam tractare de Deo, de mundo universe spectato, et de homine; nam haec sunt suprema obiecta, ad quae reliquarum scientiarum obiecta referuntur, et ideo eiusmodi sunt, ut sine ipsorum notitia nullius rei perfecta scientia existere possit. Reliqua verba, quibus definitio clauditur, nempe, *quae humana ratione cognosci possunt*, eo consilio in definitione posuimus, ut philosophia a scientiis theologicis, quae Divinae Revelationi innituntur, distingueretur.

4. Ex his facile intelligitur philosophiam a ceteris scientiis in eo differre, quod in ceteris scientiis aliquod obiectorum genus cognoscendum suscipitur, philosophia autem statuit suprema principia, quibus omnes speciales scientiae innituntur, quia, ut diximus, inquirit ipsa cognitionis humanae principia, et supremas causas rerum in omnibus scientiis cognitarum.

5. Quod spectat ad divisionem philosophiae, monendum

---

[1] Haec definitio ab etymologia Philosophiae minime discedit; nam, aiente s. Thoma, « ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis »; I, q. 1, a. 6 c.: quocirca scientia illa, quae cognitionem humanam, et res, quae humana ratione cognosci possunt, secundum suprema principia, investigat, *philosophia,* sive amor sapientiae recte appellatur.

est nos hic agere de philosophia *theoretica*, in qua traduntur ea, quae in contemplatione rerum versantur, non vero de philosophia *practica*, quae appellari solet *ethica*, et tractat de iis, quae ad operationem pertinent, sive de legibus universalibus morum, ad quas homo actiones suas accommodare debet, ut finem ultimum sibi a Deo praestitutum assequatur.

6. Iam philosophia theoretica complectitur *logicam*, *dynamilogiam*, *ontologiam*, *cosmologiam*, *anthropologiam*, et *theologiam naturalem*. *Logica* exponit naturam actionum nostrae mentis, leges, quibus ipsae exercendae sunt, et ordinem, quo sunt adhibendae in inquisitione veritatis. *Dynamilogia* tractat de facultatibus animae, atque in primis expendit ipsarum naturam, obiectum singulis earum proprium, et modum, quo suas actiones exercent; deinde ex horum investigatione viam sibi sternit ad duas maximi momenti tractationes, in quarum prima, quae dicitur *Idealogia*, inquirit quomodo facultatum subsidio primas cognitiones rerum nobis comparemus, in altera autem, quae dicitur *Criteriologia*, disputat de vi, quam ipsae habent ad veritatem rerum nobis patefaciendam. *Ontologia* versatur circa illas universales notiones, quibus ceterae scientiae innituntur. *Cosmologia* de mundo universe spectato disserit, *Anthropologia* naturam hominis expendit. *Theologia naturalis* de Deo, Eiusque attributis ex naturali lumine rationis disputat, quantum infirmitas mentis humanae sinit.

7. Denique praestantia, et utilitas huius scientiae ex ipsa, quam explicavimus, eius natura perspicitur. Enimvero illa scientia ceteris humanis scientiis praestat, et maximam utilitatem in eas confert, quae de iis agit, quibus mens nostra opus habet, ut perfectam cognitionem in ceteris scientiis adipiscatur. Atqui huiusmodi, ut diximus, est philosophia. Ergo maxima est philosophiae praestantia, et utilitas. Neque scientiae dumtaxat, sed etiam artes ingenuae, ut, e. g., rethorica, poësis, grammatica, subsidio philosophiae indigent. Nam regulae, quae in qualibet arte traduntur, ut quoddam opus recte perficiatur, tutae, et rectae esse non possunt, nisi deriventur ex principiis re-

rum, ad quas referuntur. Atqui huiusmodi principia non nisi philosophus cognoscere potest. Ergo non nisi philosophus ingenuis artibus perfectissime uti potest. Immo philosophia, etsi longe inferior Theologia revelata sit [1], tamen talibus famulatus officiis erga istam fungitur, ut ipsi quodammodo necessaria sit. Has famulatus partes s. Thomas exposuit his paucis: « In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula Fidei, quae necessaria sunt in Fidei scientia, ut ea, quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi de Deo, vel de creaturis in philosophia probata, quae Fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea, quae sunt Fidei, sicut Augustinus in libris *de Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumtis ad manifestandam Trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra Fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria [2] ».

---

[1] Potiora capita, quorum gratia Theologia philosophiae, ceterisque scientiis humanis antecellit, secundum s. Thomam, haec sunt. Theologia humanis scientiis antecellit primo ob praestantiam sui obiecti, quia ipsa « est principaliter de his, quae sua altitudine rationem transcendunt. Aliae vero scientiae considerant ea tantum, quae rationi subduntur ». Secundo, ob effectum, quem in animis discentium producit, quia « aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine Divinae Scientiae, quae decipi non potest ». Tertio, ob nobilitatem finis, ad quem homines ducit, prout practica scientia est; nam « finis huius doctrinae, in quantum practica, est beatitudo aeterna, ad quam, sicut ad ultimum finem, ordinantur alii fines scientiarum practicarum »; I, q. I, a. 5 c. Haec adnotavimus, ut in ipso vestibulo adolescentulos ab errore Rationalistarum amoveremus, qui putantes dogmata Theologiae non esse aliud, quam praecipuas veritates philosophiae rudium captui accommodatas, philosophiam ipsi Theologiae anteferre non dubitant; unde illam cum Cousinio (*Introd. à l' hist. de la philos.*; *Oeuvr.* t. I, p. 10, Bruxelles 1840) *fontem omnis lucis, ac auctoritatem omnium auctoritatum* salutant.

[2] *Super Boëtium de Trinitate*, Prooem., q. II, a. 3 c.

LOGICA

PROLEGOMENA

1. Logica definiri potest cum s. Thoma: « Scientia, quae est directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, et faciliter, et sine errore procedat [1] ». Haec definitio in logicam *adquisitam* quadrat, quae probe distinguenda est a logica, quam *naturalem* vocant. Est autem logica naturalis quaedam dispositio animis insita, per quam facultatibus ad cognoscendum destinatis recte utimur.

2. Circa hanc scientiae logicae definitionem explicare oportet quinam sit ille *actus rationis*, in quo eius obiectum consistit. Porro mens nostra per tres diversas actiones ad rerum cognitionem pervenit. Hae sunt *notio*, qua mens res simpliciter apprehendit; *iudicium*, quo mens aliquam notionem de alia affirmat, vel negat; *ratiocinium*, quo ex duobus iudiciis alterum eruit, atque ita ex notis ad ignotorum notitiam progreditur. Huiusmodi actiones ita inter se comparantur, ut prior posteriori contineatur, eique inserviat; nam iudicium ex notionibus, et ratiocinium ex iudiciis conflatur.

3. Iamvero ex his nostrae mentis actionibus tertia est proprium obiectum logicae. Re quidem vera, finis logicae est mentem dirigere, ut ipsa in scientiis assequatur verum sine errore, facile, et certo ordine. Atqui mens nostra in scientiis assequitur verum ope ratiocinationis. Ergo finis logicae est mentem in ratiocinando dirigere, ac proinde ratiocinatio est proprium obiectum logicae [2]. Quod si in logica etiam de notionibus, et iudiciis tractatur, haec ad examen revocantur, non prout per se, sed prout elementa ratiocinationis sunt. Etenim ratiocinatio, ut diximus, ex notionibus, et iudiciis constat; quapropter logicus

---

[1] *In lib. I Poster.*, lect. I.

[2] Hanc ob rationem logica a nonnullis definitur *scientia ratiocinationis*; et ab ipso D. Thoma, *rationalis scientia*; *In lib. I Anal.*, lect. I.

perfectam notitiam ratiocinationis acquirere non potest, nisi seorsum intelligat haec elementa, ex quibus ipsa conflatur.

4. Diximus autem logicam esse scientiam, non vero *artem*, quemadmodum visum est Auctori *Artis cogitandi*[1], aliisque. Et sane, scientiae, ut suo loco dicemus, proprium est colligere naturam, et affectiones rei ex principiis internis eiusdem. Atqui logica ex principiis, quae ratiocinationem constituunt, colligit, quomodo ratiocinationes componendae sint, ut liceat progredi ex noto ad ignotum. Ergo Logica est scientia[2].

5. Sunt alii philosophi, qui logicam non esse specialem scientiam, sed cum aliis scientiis confundendam esse docent. Nimirum ipsi considerant logicam velut instrumentum scientiarum, quia tractat de ratiocinatione, quae est instrumentum, per quod scientiae acquiruntur. At isti philosophi a vero aberrant. Et sane, scientiae, ut suo loco explicabimus, inter se distinguuntur ratione obiectorum, circa quae versantur. Atqui obiectum logicae ab obiectis reliquarum scientiarum distinguitur; nam logica modum conficiendi ratiocinationes generatim tradit, non vero conficit syllogismos, seu ratiocinationes, quarum ope quaelibet scientia circa propriam materiam assequitur verum. Ergo logica a reliquis scientiis distinguenda est. Ex his perspicitur logicam, etsi agat de ratiocinatione, qua ceterae scientiae utuntur, tamen ipsam potius scientiam instrumenti scientiarum, quam instrumentum scientiarum dicendam esse.

6. Cum haec sit logicae natura, ipsa immane quantum utilitatis in reliquas scientias confert. Etenim, quemadmodum artifex eo perfectiora opera concinnare valet, quo melius instrumenta artis suae novit; ita quisque eo facilius, et rectius scientias assequitur, quo penitiorem habet notitiam instrumentorum, quibus illae utuntur. Atqui lo-

---

[1] *Ars cogitandi*, p. 1, Lugduni 1703.

[2] Illud vero tacendum non est, logicam, quemadmodum s. Thomas monuit (*Super Boët. De Trin.*, lect. II, q. I, a. 1 ad 3), ad artem quodammodo accedere, quippe quod, cum ipsa modos conficiendi enunciationem, syllogismum, aliasque, quae ab his oriuntur, et pendent, cogitationis formas, secus ac ceterae scientiae, tradat, quodammodo circa opus versatur.

gica suppeditat perfectam notitiam huiusmodi instrumentorum. Ergo Logica ad scientiarum perfectionem magno adiumento est [1].

7. Tractationem huius scientiae tres in partes dividemus. In prima de iis, quae ad *formam*, seu structuram ratiocinationis pertinent, agemus; quare primum exponemus elementa, quae syllogismum efficiunt, nempe *notiones*, et *iudicia*, sive *enunciationes*; deinde investigabimus leges, secundum quas ratiocinatio conficienda est, ut per illam ignotum ex noto inferri queat. In altera parte explicabimus quidquid spectat ad diversas species syllogismi ex diversitate *materiae*, sive enunciationum, ex quibus conclusio eruitur. Denique in tertia parte, quae *Methodologia* dicitur, inquiremus, a quibusnam principiis studioso cuiusque scientiae proficiscendum sit, et quonam ordine in suis argumentationibus progrediendum, ut obiectum suae scientiae consequi possit.

---

[1] Hanc ob rationem Logica *disciplina disciplinarum* a s. Augustino appellatur; *De Ord.*, lib. II, c. XIII.

PARS PRIMA

Prior Logicae pars, ut innuimus, tres investigationes complectitur, quarum una circa *notiones*, altera circa *enunciationem*, et tertia circa *ratiocinationem* formaliter sumtam versatur. Quapropter ipsam tribus capitibus comprehendemus.

CAPVT PRIMVM

De notione

Art. I.— De notionum speciebus, quae ad Logicam spectant

1. Notio est mentis actus, quo ipsa aliquid simpliciter apprehendit, quin de eo ullam proprietatem affirmet, aut neget [1]. Variis modis ipsa accipi potest [2], sed in praesentiarum explicandum dumtaxat nobis est, quid sit notio universalis, quidque a particulari, atque a singulari differat.

2. Notio *universalis* ea est, quae exhibet aliquid unum, quod multis attribui potest; e. g., notio *animalis*, *homi-*

---

[1] Apud recentes nomen *ideae*, aut *conceptus* etiam habet. At non satis accurate. Nam *idea* significat vel exemplar in mente existens, cuius instar artifex opus conficit (*Qq.dispp.*, *De Ver.*,q.III, a. 1 c.); vel *forma* seu *species* aut imago rei apprehensae *in mente existens*, ex qua mens ad rem cognoscendam determinatur (I, q. XV, a, 1 c.). *Conceptus* autem est ipsum obiectum apprehensum, prout a mente et in mente exprimitur (I, q. XXXIV, a. 1 ad 2). Quae tamen magis perspicua fient ex dicendis in *Dynamilog.*, c. IV, aa. 4 et 7.

[2] Praecipue maior, vel minor perfectio consideratur, qua mens nostra res sibi obiectas apprehendit. Secundum hanc rationem notio esse potest *clara*, vel *obscura*, prout mens rem percipit vel ita, ut illam ab aliis quibuslibet distinguat, vel non. Rursus notio *clara* in *distinctam* et *confusam* dividitur. *Confuse* aliquid cognoscitur, cum omnium proprietatum, quae eius essentiam constituunt, propria notitia non habetur: e contrario, *distincta* est notio, quae proprietates eius essentiam constituentes singillatim exhibet. Denique notio distincta, qua naturam ipsarum proprietatum rei cognoscimus, cum totam rem omnimode exhibeat, dicitur *adaequata*, secus, *inadaequata*. Vid. s. Thom., *In lib. I Post.*, lect. XIX, et I, q. LXXXV, a. 3 c.

nis etc. Cum notione universali confundenda non est notio *collectiva*. Notio collectiva illa vocatur, quae exhibet plures res singulares aliquo ordine comprehensas. Huiusmodi est notio *exercitus*, quae pluribus hominibus belli sociis convenit. Iam notio collectiva ab universali differt, 1° quia universalis attribuitur omnibus rebus singularibus, quae ad aliquod genus, vel ad aliquam speciem pertinent; collectiva autem pluribus, sed non omnibus; 2° quia illa unicuique rei singulari seorsum sumtae convenit; haec vero nonnisi omnibus simul sumtis tribui potest. E. g., de unoquoque homine dici potest esse hominem, sed non item de unoquoque milite esse exercitum.

3. Notio autem *singularis* est ea, quae repraesentat aliquod *individuum*. Iam *individuum* est id, quod ex proprietatibus ita determinatis constat, ut hae omnes eaedem alii convenire non possint [1], puta *Socrates*.

4. Notio *universalis* dicitur *abstracta*, quia mens apprehendit aliquid commune multis rebus ex eo quod illud considerat seiunctim a proprietatibus, ex quibus in ipsis rebus determinatur. E. g., notio *hominis* repraesentat humanitatem absque proprietatibus, quibus haec in Socrate, Platone etc. determinatur. E contrario, notio *singularis* dicitur *concreta*, quia ipsa exhibet rem, prout in se determinata existit; puta notio Socratis denotat humanitatem coniunctam cum omnibus proprietatibus, quibus haec determinatur in Socrate.

5. Denique *particularis* aliqua notio dicitur, prout refertur ad universale, cui subiicitur, quia notio considerata, prout alicui universali subiicitur, denotat ipsum universale non *universe*, sed *ex parte*. Quocirca particularis est tum notio, e. g., *aliquorum hominum* relata ad notionem *hominis*, tum notio *hominis* relata ad notionem *animalis*.

6. Ex notionibus universalibus aliae ad aliqua genera, vel aliquas species rerum referuntur, puta notiones *animalitatis*, et *humanitatis*, aliae, quae dicuntur *supremae*, vel *generalissimae*, referuntur ad illud, quod diversis generibus rerum est commune, cuiusmodi est notio *substan-*

---

[1] Dicitur *individuum*, quia in plura talia, quale ipsum est, dividi nequit.

tiae. Iam dumtaxat notiones universales *supremae* ad Logicam spectant. Etenim Logica non est scientia huius, vel illius generis rerum, sed est scientia, quae tradit modum generalem, quo scientia cuiuslibet generis rerum acquiri potest; quapropter ipsa explicare non debet notiones, quae diversarum scientiarum obiecta sunt, sed dumtaxat notiones, ad quas diversae notiones diversorum obiectorum scientiarum revocantur. Atqui huiusmodi notiones, ad quas notiones pertinentes ad diversas scientias revocantur, illae sunt, quae *supremae* dicuntur. Ergo dumtaxat notiones supremae ad Logicam spectant.

7. Advertendum autem est in Logica non considerari notiones supremas, prout repraesentant has, aut illas res, sed prout habent ordinem cum aliis notionibus, hoc est, prout attribui possunt aliis notionibus, quas sibi subiectas habent. E. g., Logicus tractat de notione *substantiae*, non ut consideret res, ad quas haec refertur, sed ut cognoscat modum, quo illa notio aliis notionibus attribui potest [1]. Exinde fit, ut notiones supremae, prout considerantur in Logica, appellentur *categoriae*, seu *praedicamenta*; nam attribuere aliquid alicui in Scholis dicitur *praedicare*.

8. Sed advertendum praeterea est logicum non posse cognoscere, quomodo notiones supremae de aliis notionibus praedicentur, nisi iam cognoscat communes modos, quibus aliquid de aliquo praedicari potest. Notiones, quae exhibent communes praedicandi modos, nuncupantur *categoremata*, seu praedicabilia. Quare tractationi de praedicamentis tractatio de praedicabilibus praemittatur necesse est. Itaque notiones, circa quas Logica praecipue versatur, sunt *praedicabilia*, et *praedicamenta*.

---

[1] Hanc ob rationem notiones, prout considerantur in Logica, appellantur *secundae*. Ad quam rem sciendum est notiones dividi in *primas*, et *secundas*. Notio *prima* est notio rei spectatae in se, e. g., notio *hominis*, prout haec ipsum *esse* hominis repraesentat. Notio *secunda* est notio rei non spectatae in se, sed relate ad modum, quo ab intellectu cognoscitur, puta notio *hominis*, prout homo cogitatur velut quaedam *species*, ad quam Plato, Socrates et alii referuntur. Vocantur secundae, quia notiones primas iam formatas expostulant.

Art. II. — Definiuntur notiones, quae praedicabilia dicuntur

9. Praedicabilia, ut diximus, sunt illae notiones universales, quae exhibent communes modos, quibus aliquid de aliquo enunciari potest. Hae notiones sunt quinque, nempe *genus*, *differentia specifica*, *species*, *proprium* et *accidens*.

10. Species est notio universalis, quae de pluribus individuis *secundum essentiam completam* praedicatur. E. g., *homo* de Socrate, de Platone, aliisque singulis hominibus praedicatur, et denotat eorum essentiam [1] non inchoatam, et imperfectam, sed determinatam, et perfectam.

11. Genus est notio universalis, quae de pluribus speciebus *secundum essentiam incompletam* praedicatur. E. g., *animal* de homine, de equo, aliisque animalium speciebus praedicatur, et eorum essentiam non quidem determinatam, et perfectam, sed inchoatam, atque imperfectam denotat.

12. *Differentia specifica* est illa notio universalis, quae repraesentat *qualis* sit essentia rei; nempe per differentiam essentia rei non indeterminate, uti per genus, exhibetur, sed qualis ipsa sit, determinatur. Huiusmodi est *esse ratione praeditum*. Ita interroganti, quid sit *homo*, primo respondetur esse *animal*, deinde pergenti interrogare, quale animal sit, respondetur esse *ratione praeditum*. Dicitur autem differentia *specifica*, quia per ipsam una species ab altera differt.

13. Iamvero proprietates differentiae specificae hae sunt: 1° Ipsa dividit genus in plures species, seu istud aptum reddit ad plures species efficiendas. E. g., sine illa differentia, quae dicitur *ratio*, animal in *rationale* et *irrationale* dividi non posset. 2° Differentia actu addita generi ipsum determinat. E. g., *animal*, quatenus genus est, hominem, atque belluam indeterminate significat; at cum *animali ratio* adiicitur, inde natura *hominis* dumtaxat significatur. 3° Differentia ex hoc ipso, quod determinat genus, aliquam determinatam speciem constituit. E. g., species *homo* constituitur ex *ratione* addita generi *animalis*. Quapropter species ex genere, et differentia constare

---

[1] *Essentia*, ut suo loco dicemus, significat id, quo res est, atque a ceteris rebus distinguitur.

dicitur, seu essentia uniuscuiusque speciei est ipsa essentia generis cum determinatione, quam habet per differentiam.

14. *Proprium* est notio universalis, quae de pluribus rebus singularibus praedicatur, et denotat illam qualitatem, quae est extra essentiam rei, sed tamen *necessario* illi advenit. Huiusmodi est *esse risibile* in homine [1].

15. Denique *accidens* est notio universalis, quae de pluribus rebus singularibus praedicatur, et denotat illam qualitatem, quae non solum extra essentiam rei est, sed etiam *contingenter* ab ea fluit, ita ut sive de re affirmetur, sive negetur, essentia rei non destruatur. Huiusmodi est *esse philosophum* in homine [2].

16. Itaque notiones universales, per quas, veluti per quasdam notas, cognoscimus quomodo aliquid de aliquo praedicari potest, repraesentant vel proprietates, quae essentiam rei constituunt, et sunt *genus*, *species*, et *differentia*; vel proprietates, quae essentiam rei non ingrediuntur, sed ab ea promanant, et sunt *proprium*, et *accidens*. Inter *genus*, *speciem*, et *differentiam* hoc extat discrimen, quod *species* totam essentiam complectitur, *genus* autem, et *differentia* partem eius tantum exprimunt, et quidem genus exprimit partem communiorem, et universaliorem, qua res ipsa cum aliis convenit; differentia autem partem minus communem, per quam res ab aliis omnibus distinguitur. Inter *proprium* autem, et *accidens* discrimen est, quod illud cum essentia necessario coniungitur, hoc vero essentiae contingenter advenit [3].

---

[1] Hoc proprium, cum necessario consequatur essentiam rei, dicitur convenire *omni* speciei, hoc est omnibus individuis, quae ad illam speciem pertinent, *soli*, et *semper*. Quocirca distinguitur tum a proprio, quod *soli* speciei inest, sed non *omni*, ut in homine *Geometram esse*, tum ab illo, quod *omni* quidem speciei inest, sed non *soli*, ut *bipedem esse*, tum denique ab illo, quod *omni* et soli inest, sed *non semper*, ut *canescere*.

[2] Sunt aliquae qualitates, quae, etsi *actu* a subiecto separari nequeant, tamen inter accidentia numerantur. Huiusmodi est *nigredo* in corvo. Cum enim hae qualitates ab essentia rei contingenter promanent, intellectus potest illas qualitates negare, quin essentia rei destruatur. Hinc hae qualitates *actu* quidem inseparabiles, sed *cogitatione* separabiles a subiecto sunt.

[3] Adnotandum est nomen *accidentis* etiam *proprio* attribui posse,

Art. III. — De generum et specierum distinctione

17. Differentiae, ut diximus, determinant genus. Hinc, prout plures, vel pauciores differentiae adduntur generi, ipsum magis, vel minus determinatur. Puta, si generi, *substantia*, quod indifferens est ad substantiam sive corpoream, sive incorpoream significandam, differentia *corporis* addatur, ipsum coarctatur ad genus *substantiae corporeae*. Praeterea genus substantiae corporeae amplectitur tum corpora viventia, tum corpora non viventia; at si differentia *viventis* ipsi addatur, efficitur genus *substantiae viventis*. Item substantia vivens, quae amplectitur tum viventia sensu praedita, nempe animalia, tum sensu carentia, nempe vegetabilia, per differentiam *sensus* ad genus *animal* determinatur. Denique genus *animal*, in quo species hominis, et belluae continentur, per differentiam *rationis* speciem *hominis* dumtaxat repraesentat. Exinde oritur distinctio generum, et specierum in *suprema*, *media*, atque *infima*. Genus *supremum* est illud, quod omnibus praeest, et nulli alii generi subiicitur. Genera *media* sunt illa, quae subiiciuntur superiori, et simul praesunt inferioribus. Denique genus *infimum* est illud, quod nulli generi, sed solis speciebus praeest. Ita in allato exemplo *substantia* est genus supremum; *animal* vero est genus infimum; denique *corpus*, et *vivens* sunt genera intermedia, quia inter supremum, et infimum intercedunt.

18. Genus supremum numquam efficitur species, quia nulli subiicitur; sed genus medium, et infimum sunt simul genus, si comparentur cum speciebus sibi subiectis, et species, si ad genus superius referantur. E. g., *corpus* respectu *substantiae* est species, et respectu *viventis* est genus, quia corpus potest esse vivens, aut non vivens. Item *animal* relatum ad *vivens* est *species*; relatum autem ad *belluam* et *hominem* est *genus*.

19. Ad haec genus dicitur *proximum*, si refertur ad species, quae sub eo immediate ponuntur, et *remotum*, si refertur ad species mediate, hoc est, per alias species.

---

quatenus *proprium* significat aliquid, quod advenit essentiae rei. Quia vero *proprium* necessario advenit essentiae rei, ita dicitur *accidens speciei*, et hoc modo distinguitur ab accidente, quod est quintum praedicabile, quodque *accidens individui* appellatur.

Ita genus proximum hominis, et belluae est *animal*, quia homo, et bellua *animali* immediate subiiciuntur; remotum vero *vivens*, quia homo, et bellua *viventi* mediate subiiciuntur.

20. Quod attinet ad species, suprema est, quae supra se aliam speciem non habet, ut *corpus*; media autem, quae tam supra se, quam infra se habet aliam speciem, ut *animal*; infima denique, quae sub se non habet ullam speciem, sed tantummodo res singulares. Quocirca species infima eiusmodi est, ut numquam sit genus.

Art. IV. — De notionum complexione, et ambitu

21. In qualibet notione invenitur quidam *complexus*, et quidam *ambitus*. *Complexus* consistit in iis elementis, ex quibus notio efficitur. E. g., in notione *hominis* complexus consistit in eo, quod homo est substantia vita, sensu, et ratione praedita. *Ambitus* est numerus subiectorum, ad quae notio porrigitur [1]. Iam complexus, et ambitus sunt *in ratione inversa*, nempe, quo maior est alicuius notionis complexus, eo minor est ambitus; et quo maior est ambitus, eo minor est complexus. E. g., complexus *hominis* maior est, quam *animalis*, quia in *animali* non continetur *ratio*, sed minor est ambitus, quia *homo* dumtaxat ad animalia ratione praedita, animal vero ad homines, et ad belluas porrigitur.

22. Ex quibus facile est haec colligere: 1° In serie universalium genus supremum habet maximum ambitum, sed minimum complexum; e contrario, species infima minimum ambitum, et maximum complexum continet. 2° Quidquid in notione superiori continetur, in notione inferiori etiam invenitur, sed non vicissim, quia in notione superiori minor, et in notione inferiori maior est complexus. E. g., quidquid in genere *animalis* continetur, invenitur etiam in *homine*, et quidquid invenitur in *homine*, cuilibet individuo homini etiam inest; sed non omnia, quae sunt in *homine*, sunt etiam in *animali*, neque quidquid est in *Socrate*, est etiam in homine. Quocirca a genere ad speciem, atque a specie ad individua, sed non item ab individuo ad speciem, atque a specie ad genus concludi potest.

---

[1] Cartesiani, et Wolfiani pro complexu *comprehensionem*, et pro ambitu *extensionem* dixerunt.

Art. V. — Quinam sint termini univoci, aequivoci, et analogi, explicatur

23. Mos in Scholis est ante tractationem praedicamentorum quaedam explicandi, quorum cognitio ad illorum cognitionem valde confert, quaeque idcirco *Ante-praedicamenta* vocantur. Ex his ea, quae ad terminos *univocos*, *aequivocos*, et *analogos* spectant, praesertim nota esse volumus.

24. *Univocum* dicitur illud nomen, quod pluribus communiter attribuitur, secundum eamdem suam significationem. Huiusmodi est nomen *animal*, quod homini, et bruto convenit. *Aequivocum* est illud nomen, quod de pluribus secundum diversam significationem enunciatur; e. g., *canis*, quo et canis terrestris, et canis marinus denotantur. Iam nomina aequivoca in duo genera distinguuntur, nempe vel sunt *pure aequivoca*, vel *analoga*. Nomen *pure aequivocum* dicitur illud, quod pluribus attribuitur, quin sit in eis aliquod fundamentum, per quod illud nomen commune sortiuntur. Huiusmodi est nomen *canis*, cum animali, et sideri tribuitur. *Analogum* autem appellatur illud nomen, quod datur pluribus, quia in eis est aliqua ratio, ex qua illud commune nomen accipiunt. Huiusmodi est nomen *sanitas*, quod cum corpori, tum medicinae, tum pulsui tribuitur ob ordinem, quem ad sanitatem habent; corpus enim dicitur sanum, quia sanitas ei, tamquam subiecto, inhaeret, medicina dicitur sana, quia in causa est, cur corpus sit sanum, et pulsus vocatur sanus, quia corpus esse sanum patefacit.

25. Ratio, ob quam horum terminorum explicatio hic redditur, ea est, ut intelligatur 1° quamlibet categoriae speciem praedicari *univoce* de iis, quae sibi subiiciuntur; e. g., *substantia* tum substantiae incorporeae, tum corporeae eadem ratione attribuitur, utraque enim, quatenus substantia est, aliquid significat, quod habet *esse non in alio*; 2° *ens* de singulis categoriis praedicari *analoge*; siquidem unaquaelibet earum peculiarem modum entis significat [1]. Ita « nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens [2] ».

---

[1] Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XXII, q. I, a. 3 ad 2.
[2] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 1 c.

Art. VI. — De categoriis, et primum de substantia

26. *Categoriae*, seu *Praedicamenta* sunt, ut diximus, illae supremae notiones, ad quas notiones ceterarum rerum revocantur. Dicuntur etiam *suprema praedicandi* genera, quia complectuntur omnia, quae de rebus *praedicari*, seu enunciari possunt. Decem ipsae sunt, quae recenseri solent hunc in modum: *substantia*, *quantitas*, *relatio*, *qualitas*, *actio*, *passio*, *ubi*, *quando*, *situs*, et *habitus*. Quatuor primae tantum hic a nobis explicantur, reliquae omittuntur, tum quod penita earum cognitio ad Logicae usum non pertinet, tum quod de illis opportunius, et facilius alias tractandum nobis erit.

27. Iam *substantia* ita definitur: *Res*, *cui convenit esse in se*, *vel per se*, hoc est, *res*, cui *esse* ita convenit, ut in alio, tamquam in subiecto, non inhaereat. E contrario, illud, cui convenit *esse* in alio, nempe ita ut in alio, tamquam subiecto, inhaereat, vocatur *accidens* [1].

28. Ex his perspicitur notionem substantiae ex eo constitui, quod res habeat *esse*, quin indiget subiecto, cui inhaereat, non autem ex eo, quod non indigeat causa, a qua pendeat. Illud enim, quod a causa non pendet, dicitur esse non solum *in se*, sed etiam *a se*, quod solius Dei proprium est.

29. Substantia autem est aut *prima*, aut *secunda*. *Prima substantia*, quae notionem perfectae substantiae exhibet, est individuum, nempe, ut Aristoteles inquit, *hoc aliquid*. Species autem, et genera dicuntur *substantiae secundae*; haec enim non habent *esse in se*, nisi prout in individuo determinantur. E. g., *humanitas* non nisi in Petro, aut in Paulo, aut in alio quovis homine re ipsa subsistit.

30. Substantia *prima* est, quae primam categoriam constituit. At vero ipsa, prout categoria est, accipienda non

---

[1] *Accidens*, de quo hic agimus, dicitur *categoricum*, seu *praedicamentale*, ut distinguatur ab accidente *praedicabili*, de quo antea locuti sumus. Hae duae accidentis species in eo consentiunt, quod utrumque est res, cui esse in alio convenit. Ast unum ab altero differt, quod accidens praedicamentale denotat illud, quod rei, quae per se est, nempe substantiae, opponitur, accidens autem praedicabile significat illud praedicati genus, quod intellectus intelligit essentiae rei advenire, et maxime illud, quod, ut supra adnotavimus, accidens *individui* nuncupatur.

est, quatenus denotat hoc, vel illud individuum, e. g., Petrum, aut Paulum, nam hoc modo non potest esse supremum praedicandi genus; sed accipienda est prout denotat modum existendi omnibus individuis communem, nempe subsistentiam in se. Hoc modo categoria substantiae de singulis substantiis, quae extra intellectum sunt, praedicatur.

Art. VII. — De quantitate

31. Quantitas proprie consistit in divisibilitate, nempe aliquid dicitur quantum ex eo quod est divisibile in partes. Dicitur etiam *mensura substantiae*, seu id, per quod substantia est mensurabilis; nos enim substantiam metimur, quatenus sumimus aliquam minimam partem quantitatis, atque huic, tamquam primae parti, alias, unam post aliam, addi intelligimus.

32. Quantitas dividitur in *continuam* et *discretam*. *Continua* ea est, cuius partes aliquo communi termino nectuntur, qui nempe nullius partium, quas nectit, proprius est, sed finis est prioris partis, et principium posterioris. *Discreta* est ea, cuius partes nullo communi termino nectuntur, sed singulae a singulis seiunguntur.

33. In quantitate continua tres dimensiones nobis occurrunt, eaeque sunt *longitudo*, *latitudo* et *profunditas*. Hanc ob rationem quantitas continua dicitur *dimensiva*. Iam, etsi hae tres dimensiones simul iunctae in corpore semper existant, tamen licet nobis cogitare longitudinem sine latitudine, et profunditate, atque longitudinem et latitudinem sine profunditate. Longitudo sine latitudine, et profunditate est ea quantitas, quae dicitur *linea*; longitudo autem,et latitudo sine profunditate efficiunt illam quantitatem, quae vocatur *superficies*; quantitas vero, quae longitudinem, latitudinem et profunditatem habet, nuncupatur *corpus* [1].

34. Quantitas ob tres dimensiones, quas in ea esse vidimus, non nisi substantiae corporeae, quae ex partibus con-

---

[1] *Corporis* nomine hic intelligitur non corpus *physicum*, nempe prout est substantia composita ex materia et forma, ac proinde quod non solum quantitate, sed etiam qualitatibus sensilibus est praeditum, sed corpus *mathematicum*, quod est *quantum* praecise sumtum, hoc est, *quantum*, in quo dimensiones quantitatis a natura et essentia corporis, atque a qualitatibus sensilibus seiunctae intelliguntur.

flatur, propria est. At sensu translato tribui potest etiam substantiis spiritualibus, quae sunt expertes partium; et prout ipsis tribuitur, non dicitur *dimensiva*, sed *virtualis*, quia denotat aliquam illarum perfectionum. quae ad earum vel naturam, vel *esse*, vel durationem, vel vim agendi pertinent.

Art. VIII. — De relatione

35. Relatio in universum sumta illud proprie denotat, per quod unum ad aliud quemdam ordinem habet. Quare in relatione tria distinguuntur, scilicet *subiectum*, nempe illud, quod habet ordinem ad aliud; *terminus*, seu illud, ad quod subiectum habet ordinem, et *fundamentum*, seu principium, cuius ratione subiectum ad terminum comparatur. Ita si cycnus *similis* columbae propter albedinem dicatur, cycnus erit *subiectum*, columba *terminus*, albedo autem *fundamentum* huius relationis. Subiectum, et terminus vocantur etiam *extrema*.

36. Relatio autem esse potest vel *proprie*, et *stricte realis*, vel *logica*, vel *mixta*. Relatio realis est ea, quam intellectus deprehendit inter res vere existentes, quae naturalem ordinem habent ad invicem. Huiusmodi, e. g., est relatio, quae inter patrem, et filium intercedit. Haec relatio vocatur *mutua*, quia eius fundamentum in ambobus extremis realiter existit. Puta, mutua est relatio, quae inter patrem, et filium intercedit, quia pater ad filium, et filius ad patrem ordinem naturalem habet.

37. Relatio autem *logica* exurgit ex eo, quod intellectus ordinem ponit inter suos conceptus, atque ita unum ad alterum refert. Quocirca est ea, qua aliquid ad aliud refertur, *non secundum rationem existendi*, *sed secundum rationem intelligendi* [1]. E. g., intellectus, si comparat conceptum lapidis, quem *actu* in se considerat, cum conceptu lapidis, quem antea sibi confecit, et unum esse eumdem cum alio advertit, relationem *identitatis* inter utrumque ponit.

38. Denique relatio dicitur *mixta*, quoties ordo inter eius extrema huiusmodi est, ut in uno eorum fundamentum sit naturale, in altero autem ab intellectu ponatur. Haec relationis species dicitur etiam *non mutua*, quia in

---

[1] S. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXVIII, dub. 3.

ea unum extremorum dumtaxat ordinem ad aliud reipsa habet. Id genus est relatio creationis, quae intercedit inter Deum, et res ab Eo creatas; nam relatio creationis in rebus creatis realiter invenitur, quia ipsae, quidquid sunt, a Deo per actum creationis accipiunt; in Deo autem invenitur tantum *secundum rationem*, quia Deus a rebus creatis nullo modo perficitur.

39. Termini, seu extrema relationis mutuae sunt *simul natura*; siquidem non potest eorum unus poni, quin et alter ponatur, nec unus tolli, quin et alter tollatur. E. g., si est qui dicitur pater, oportet etiam esse, qui dicatur filius; et si est, qui dicitur filius, necesse est patrem aliquem esse; pariterque, si pater non est, non erit filius, et si non est filius, nec erit pater. Hoc autem intelligendum est de *esse* ipsarum relationum, quae in subiectis sunt, non vero de *esse* subiectorum, in quibus sunt relationes. E. g., *esse* patris, et *esse* filii, prout homines sunt, non sunt simul natura.

40. Rursus termini relationis mutuae, si spectentur, prout sunt relati, sunt *simul cognitione*, quippe quod conceptus unius conceptum alterius, et vicissim, expostulat. E. g., pater intelligi non potest, quatenus est pater, nisi et filius simul intelligatur. Quod si spectentur non prout sunt quaedam res relatae, sed prout simpliciter sunt quaedam res, cognitio unius non expostulat cognitionem alterius. E. g., si Petrus, pater Pauli, spectetur non prout pater est, sed prout homo est, potest intelligi, quin simul intelligatur Paulus.

41. In relatione autem *non mutua* termini non sunt *simul natura*, nam illud extremum, in quo fundamentum est reale, haberi nequit sine illo, in quo fundamentum ponitur ab intellectu, sed non vicissim. E. g., existentia rerum contingentium haberi nequit sine existentia Entis necessarii, nempe Dei, sed non vicissim. Item termini huius relationis *non mutuae* non sunt *simul cognitione*. E. g., conceptus rerum, quae in mundo sunt, mentem nostram extollit ad conceptum Dei; sed conceptus Dei nos haud perducit ad conceptum rerum, quae in mundo sunt, quia Deus sine rebus existere potest. At vero, si termini relationis non mutuae, prout relati sunt, spectentur, simul *natura* et *cognitione* esse dicendi sunt; nam ipsi tamquam relati spectari non possunt, nisi quemdam ordinem inter

se habeant, hic autem ordo expostulat, ut unus haberi, et intelligi nequeat sine alio. E. g., etsi, posito scibili, necesse non sit poni scientiam, tamen non potest aliquid spectari tamquam scibile, nisi ad aliquem referatur, qui illud sciat. Item, etsi conceptus Dei secum non ferat conceptum rerum creatarum, tamen Deus intelligi non potest, tamquam creator, nisi ad res extra se referatur.

Art. IX. — De qualitate

42. *Qualitas* est accidens, quod per se inducit in substantiam specialem modum essendi; e. g., scientia, virtus, color etc. Iam qualitas, cum vocatur accidens, distinguitur a *differentia specifica*; haec enim, etsi efficiat substantiam *qualem*, tamen non est accidens rei, quia essentiam rei constituit [1]. Dicitur autem qualitas *per se* inducere in substantiam specialem modum essendi, quia qualitas sine alius modi subsidio modificatur substantiam, dum e contrario alia accidentia substantiam qualem reddunt non *per se*, sed *consequenter*, nempe per diversos modos, quibus eam afficiunt. E. g., quantitas substantiam quodammodo *qualem* efficit non per se, sed ex eo quod partes, quas substantiae tribuit, modificari queunt.

43. Quatuor qualitatis species distinguuntur. Prima qualitatis species illa dicitur, per quam substantia ita determinatur, ut bene, vel male se habeat aut in se, scilicet in suo *esse*, aut ad bene, vel male operandum. E. g., sanitas ita determinat corpus, ut bene, et aegritudo, ut male se habeat. Haec autem qualitatis species dicitur *habitus*, aut *dispositio*. Vocatur habitus, si eiusmodi est, ut difficulter dimoveri possit a subiecto, cui inhaeret; e. g., scientia; *dispositio* autem, si facile ab eo dimoveri potest, e. g., opinio, suspicio, dubium.

44. Secunda qualitatis species afficit facultatem agendi, qua substantia pollet, atque consistit in proclivitate, vel imbecillitate, quae ipsi inest ad agendum ea, quae eius obiectum sunt, et ad resistendum iis, quae illius exercitationem impedire possunt. Proclivitas vocatur *potentia*, imbecillitas autem *impotentia*. E. g., Socrates per qualitatem *potentiae* naturaliter comparatus erat ad philosophiam morum addiscendam.

---

[1] Cf p. 11.

45. Tertia qualitatis species est illud accidens, quod in substantia transmutationem sensibilem producit, vel a transmutatione sensibili producitur. Huiusmodi est *metus*, qui statum hominis perturbat, vel *pallor*, qui ex metu efficitur in vultu hominis. Haec tertia qualitatis species vocatur *passio*, si est levis, et fugax, e. g., pallor, qui ex metu gignitur; vocatur autem *passibilis qualitas*, si est constans, et diuturna, e. g., pallor ex longa aegritudine ortus.

46. Denique quarta qualitatis species dicitur illud accidens, quod resultat ex dispositione partium quantitatis. Haec postrema species qualitatis vocatur *figura*, prout denotat id, quod claudit quantitatem, vel *forma*, prout denotat id, quo una quantitas ab alia discriminatur.

Art. X. — De definitione, et divisione [1]

47. Definitio est oratio, *quae quasi involutum evolvit id, de quo quaeritur* [2]. Duplicis autem est generis, *nominis* nempe, et *rei*. Definitio *nominis* ea est, quae explicat, quid per aliquod nomen significetur; puta, cum aliqua vox explanatur per dictiones, a quibus oritur, seu per eius etymologiam; vel cum disputantes patefaciunt, quo sensu voces usurpare velint [3]. Definitio autem *rei* ea est, quae essentiam rei per aliquam vocem significatae determinat; quare ipsa conficitur, cum proprietates, quae essentiam rei exhibent, recensentur, e. g., cum *homo* definitur, *animal ratione praeditum*; vel cum assignantur causae internae, scilicet *materialis*, et *formalis*, quae rem constituunt, e. g., cum *homo* definitur, *substantia constans ex corpore, et anima rationali* [4].

---

[1] De his hoc loco agimus, quatenus ad notionum perfectionem nobis comparandam ipsae inserviunt.

[2] Cic., *Topic.*, c. 2. De definitione cf Alb. M., *Topic.*, lib. VI, tr. 1, c. 1, et passim.

[3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 1 ad 9.

[4] Definitiones a *descriptionibus* distinguendae sunt. Etenim in his non solum proprietates recensentur, quae essentiam rei constituunt, sed etiam illae, quae ab essentia necessario, vel contingenter fluunt. E. g., descriptio fit hominis, cum dicitur esse *animal providum, sagax, multiplex, acutum, plenum rationis et consilii.* Item, non definitur, sed potius describitur res aliqua, cum eius causae externae, nempe *efficiens*, *exemplaris*, et *finalis*, assignantur; puta si dicatur: *Homo est a Deo in sui similitudinem creatus propter beatitudinem.*

48. Ut definitiones rite conficiantur, haec observanda sunt: 1° Definitio debet neque pauciores, neque plures notas enumerare, quam quae necessariae sunt ad rem definitam ab omnibus aliis discernendam. Perperam faceret, e. g., qui hominem *animal bipes*, vel, *animal bipes ratione praeditum definiret*[1].

2° In definitione genus proximum, et differentia specifica adhibeantur oportet: hoc enim pacto tota rei natura quam brevissime exhibetur, atque a ceteris omnibus secernitur. Ideo autem genus *proximum*, non vero *remotum* adhibendum est, quia genus remotum non complectitur omnia, quae generis inferioris notione continentur[2]; ac proinde si definitio fiat per genus superius, aliqua, quae spectant ad genus proximum, differentiam ingrediuntur. Ita, si triangulum rectiangulum definiatur per figuram planam tribus lineis circumscriptam, cuius unus angulus est rectus, non apparet, utrum ternarius numerus laterum spectet ad genus, an ad differentiam. At si definiatur per triangulum, cuius unus angulus est rectus, luculenter cognoscitur ternarium numerum laterum esse omnibus triangulorum speciebus communem, et differentiam trianguli rectianguli in eo positam esse, quod angulorum unum rectum habeat.

3° Oportet ut definitio sit clara, nempe fiat per notiora, quam res definita, siquidem ignotum per ignotum manifestari nequit. Atque ob eamdem rationem docent Logici, cavendum esse a definitione *in orbem*, quam *circulum vitiosum* appellant, scilicet quando in definienda aliqua re adhibetur vocabulum, in cuius definitione occurrit illud ipsum, quod priori definitione explicandum erat. Hoc vitium peccaret, si quis diceret, horam esse vicesimam quartam partem diei, diem autem tempus viginti quatuor horarum[3].

---

[1] Id s. Thomas docuit, cum inquit oportere, ut definitio denotet *aliquam formam de re, quae per omnia ipsi respondet*. Hinc intelligis, cur Logici doceant, definitionem, si recta sit, cum re definita reciprocari. Revera aeque dici potest: *Quisquis est homo, est animal ratione praeditum*, et, *Quidquid est animal ratione praeditum, est homo*. Vid. s. Aug., *De quantitate animae*, c. 25.

[2] Cf p. 13.

[3] Haec autem regula in *relatis* locum non habet, siquidem natura cuiusque relati a natura termini, ad quem refertur, efficitur.

4° Definitio verbis negantibus fieri nequit, quippe quod ipsa non tam quid res non sit, quam quid res sit, explicare debet [1].

49. *Divisio* autem est *totius in partes distributio*. Totum, quod in partes dividitur, *divisum* audit, et partes, in quas totum dividitur, *membra dividentia* dicuntur. Si qua divisionis pars complexa sit, suasque in partes et ipsa solvatur, *subdivisio* existit. Denique plures divisiones eiusdem rei, quae diversis modis consideratur, *condivisiones* a logicis dici solent.

50. Totum, quod dividitur, triplicis generis est, nempe *integrale*, *universale*, et *potentiale* [2]. Totum *integrale* illud est, quod ex partibus coalescit, quae re ipsa ab se invicem abscindi possunt, cuiusmodi est *domus*, quae ex fundamento, pariete, tecto exurgit [3]. Totum vero *universale* illud audit, cui partes, tamquam species subiiciuntur, veluti *animal*, quod in hominem, et belluam dividitur. Denique totum *potentiale* nominatur illud, cui plures potentiae, seu facultates inter se distinctae insunt, veluti *anima humana*, quae, etsi una et simplex sit, tamen in *intellectivam*, *sensitivam*, et *vegetativam* dividi solet.

51. Regulae rectae divisionis sunt praecipuae tres. Prima vetat, quin divisio fiat in partes pauciores, aut plures, quam oportet, quia partes totum aequare debent. Contra hanc regulam peccaret tam qui angulum in rectilineum, et curvilineum, quam qui lineam in rectam, curvam, et mixtam divideret. Secunda praecipit, ut pars una aliam non includat; secus enim eadem pars bis sumeretur. E. g., in vitium incurrit, qui ita dividit: Tria sunt, quae homines sollicitant, metus, cupiditas, aegritudo; namque metus, et cupiditas species quaedam aegritudinis sunt. Tertia iubet

---

[1] Advertendum autem est, posse definitiones negantes adhiberi, ubi defectus alicuius rei est definiendus; puta si quis dicat surdum esse, qui non audit, et caecum, qui non videt. Item, in definiendis contradictoriis. Nam, cum eorum unum affirmet id, quod alterum negat, definito uno per id, quod est, alterum definiri potest per id, quod non est. E. g., si quis, postquam substantiam materialem definivit illam, *quae ex partibus coalescit*, substantiam immaterialem illam definiat, *quae ex partibus non constat*, recte is substantiam immaterialem definivisse censendus est.

[2] Cf s. Thom., I, q. LXXVII, a. 1 ad 1.

[3] Huius *totius* distributio a veteribus *partitio* proprie dicta fuit.

divisionem fieri *gradatim*, hoc est, primum in membra generalia, tum in ea, si opus fuerit, quae his continentur. Itaque non recte dividitur *vivens* in *plantam*, *hominem*, et *belluam*; sed divisio instituenda est per membra proxima, hoc ferme pacto: *vivens* aliud sensu caret, ut *planta*, aliud sensum habet, ut *animal*; et rursum, *animal* aliud est rationis particeps, ut *homo*, aliud expers, ut *bellua*.

CAPVT II.

De iudicio et enunciatione

Art. I. — De natura, et elementis iudicii atque enunciationis

52. **Iudicium** illa est actio, qua mens duas notiones inter sese comparat, easque coniungit, aut separat, prout convenire, aut differre cognoscit. Brevius cum s. Thoma definiri potest: illa actio intellectus, *secundum quam componit, et dividit, affirmando, et negando* [1]. Iam enunciatio est iudicium verbis expressum. Quapropter enunciatio definitur: *oratio, quae aliquid significat aiendo, vel negando*. Hanc ob rationem oratio *indicativa* etiam appellatur, siquidem affirmatione, atque negatione veritas, et falsitas rerum indicatur.

53. Exinde discrimen perspicitur inter enunciationem, et alias species orationis, puta *interrogativam*, *optativam*, *imperativam*. Etenim in his affirmatio, vel negatio, ac proinde verum aut falsum proprie non denotatur, sed dumtaxat quidam ordo, qui actum intellectus de veritate, aut falsitate rerum iudicantis consequitur. E. g., is, qui com-

---

[1] *Qq. disp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 1 c. Circa quam definitionem adnotandum est vocibus *compositionis*, et *divisionis* intelligi posse vel coniunctionem, et separationem notionum, vel nomine *compositionis* comparationem earum, et nomine *divisionis* distinctam rationem, qua subiectum, et attributum considerantur. Si hoc altero sensu accipiantur, compositio, et divisio in cunctis iudiciis cum affirmantibus, tum negantibus inveniuntur, ita ut divisio compositioni praecedat; nam non licet nobis asserere, aut negare unam notionem de altera, nisi ambae secum comparentur, et notiones non possunt comparari, nisi tamquam inter se distinctae accipiantur. Sin primo sensu, compositio est propria iudiciorum affirmantium, et divisio est propria iudiciorum negantium.

munitati praeest, cum legem communitati utilem iudicaverit, sibi subiectis imperat, ut ipsam observent.

54. In quolibet iudicio, uti ex ipsa, quam explicavimus, eius natura conficitur, tria elementa inveniuntur. Ea sunt duae notiones, nempe una *subiecti*, hoc est, notio eius, cum quo aliquid coniungitur, vel a quo aliquid separatur, et altera *attributi*, seu *praedicati*, hoc est, notio eius, quod cum subiecto coniungitur, vel ab eo separatur, atque *copula*, hoc est, illud vinculum, quo praedicatum cum subiecto coniungitur, vel ab eo separatur. Haec autem copula consistit in verbo *esse*, aut *non esse*, nam intellectus non potest referre attributum ad subiectum, nempe illud coniungere cum subiecto, aut ab isto separare, nisi ex eo quod unum in alio *esse*, aut *non esse* cognoscit. Quapropter verbum *est* a s. Thoma *nota compositionis* appellatur [1]. Ita in hoc iudicio, *homo est animal*, *homo* est subiectum, *animal* est praedicatum, verbum *est* copula est, quippe quod componit notionem *animalis* cum notione *hominis*.

55. Haec tria elementa iudicii in enunciatione, quae, ut diximus, est iudicium extrinsecus prolatum, duabus vocibus significantur, quarum una subiectum denotatur, altera attributum simul cum copula. Cuius ratio est, quod praedicatum non consideratur a logico, prout est quaedam proprietas in se spectata, quemadmodum consideratur a grammatico, sed prout componitur cum subiecto. Quapropter praedicatum unica voce significatur, quae et proprietatem, et notam compositionis complectitur. Vox, qua denotatur subiectum, dicitur *nomen*; illa autem, qua denotatur praedicatum, seu proprietas cum relatione ad subiectum, dicitur *verbum*. E. g., in hac enunciatione, *Socrates ambulat*, Socrates est nomen, et denotat subiectum, *ambulat* est verbum, et denotat praedicatum logice consideratum.

56. Ex hoc efficitur ut omnia verba, quae in enunciatione significant *praedicatum*, seu proprietatem, eiusque compositionem cum subiecto, resolvantur in verbum *esse*, quod, ut diximus, est nota compositionis, et in participium, quo ipsa proprietas significatur. E. g., idem est dicere, *convalescit*, ac *est convalescens*. Unde verbum *esse* nuncupari solet *primitivum*.

[1] I, q. III, a. 4 ad 2.

57. Iam verbum in enunciatione modi indicativi, et temporis praesentis sit oportet. Et primo, verbum modi indicativi esse oportere probatur hoc brevi argumento: Enunciatio est oratio indicativa, quia verum, aut falsum significat. Atqui enunciatio sumit ex verbo vim significandi verum, aut falsum. Ergo verbum in enunciatione non nisi modi indicativi esse potest. Secundo, verbum esse oportere *temporis praesentis* evincitur hoc alio argumento: Verbum in enunciatione significat actum intellectus, quo aliquam proprietatem cum subiecto coniungit, aut ab illo separat. Atqui huiusmodi actus in tempore praesenti efficitur. Ergo verbum in enunciatione temporis praesentis esse debet. Quod si multae enunciationes occurrunt, in quibus praeteritum, vel futurum tempus adhibetur, praeteritum, et futurum non referuntur ad verbum, sive ad copulam, sed ad statum, in quo subiectum repraesentatur fuisse, vel futurum. E. g., si dicatur, *lapis fuit*, vel *erit calidus*, perinde est, ac si diceremus: *lapis, quem nunc cogitamus, is est, qui fuit*, vel *erit calidus*.

Art. II. — De nominis, et verbi natura

58. Duo, ut diximus, sunt elementa enunciationis logice spectatae, scilicet nomen, et verbum. Horum natura hic explicanda nobis est.

Grammatici definiunt nomen, *id quod substantiam, aut qualitatem rei significat*. Secundum Logicos autem nomen est *vox simplex, ad aliquid sine varietate temporis significandum instituta*. Quarum definitionum differentia ex eo oritur, quod grammaticus considerat voces, non prout denotant conceptiones intellectus, sed prout denotant ipsas res; logicus autem considerat voces, prout significant non ipsas res, sed conceptiones intellectus.

59. Iam nomen logice spectatum dicitur *vox ad aliquid significandum instituta*, sive adhibita ad aliquem conceptum intellectus denotandum; nam nomen est una ex praecipuis partibus orationis, quae ad conceptiones intellectus patefaciendas spectat [1]. Praeterea nomen dicitur vox *simplex*, quia destinatur ad significandum conceptum u-

[1] Oratio, secundum Aristotelem (*De Interpr.*, c. 4, § 1), *aliquid significat ex consensu*.

nius rei, illius nempe, de qua aliquid enuntiatur [1]. Denique dicitur nomine *aliquid significari sive varietate temporis*. Re quidem vera tempus, ut suo loco explicabimus, sine mutatione *prioris* et *posterioris* intelligi nequit, ac proinde illud, quod cum tempore significatur, tamquam aliquid fixum et permanens significari non potest. Atqui nomen, cum significet subiectum, aliquid tamquam fixum, et permanens significat. Ergo nomen est vox, quae aliquid sine tempore significat [2].

60. Nomen ex eo, quod significat aliquid sine tempore, a *verbo* differt. Etenim verbum non solum rem, sed etiam tempus, in quo res existit, significat. Quocirca verbum definitur: vox simplex, quae id, quod significat, cum aliqua differentia temporis significat. E. g., vox *valetudo* est nomen, quia quidquam aliud, praeter valetudinem, non significat; contra, vox *valet* est verbum, quia non modo valetudinem, sed etiam tempus, quo valetudo alicui inest, significat.

61. Nonnulli Philosophi, inter quos Galluppius [3], contendunt, essentiam verbi in eo positam esse, quod aliquid affirmat. Ast haec sententia falsa esse ex eo perspicitur, quod affirmatio, cum significet aliquid alicui inesse, non ex solo verbo, sed ex verbo, et nomine efficitur; siquidem ipsa expostulat illud, quod affirmatur, nempe verbum, atque illud, de quo aliquid affirmatur, nempe nomen.

62. Alii autem opinantur verbum a nomine discriminari ex eo quod actionem, et passionem significat. At haec etiam sententia reiicienda est. Etenim est quidem proprium verbi, quatenus ad subiectum refertur, significare aliquid *per modum actionis et passionis*, siquidem verbo significatur proprietatem aliquam subiecto inesse, vel quia ipsum subiectum illam in se producit, vel quia ab aliqua causa in subiecto producitur; e. g., in hac enunciatione *Petrus amat Paulum*, amor de Petro praedicatur, quia

---

[1] Vox *simplex* distinguitur a voce *complexa*, quae plures conceptus inter se colligatos significat, e. g., *homo iustus*.

[2] Advertito illis etiam nominibus, quae nomina temporis dicuntur, e. g., *hora*, *dies*, *mensis*, aliquid sine tempore significari; siquidem ipsa significant tempus, prout est quaedam res, non vero prout est tempus.

[3] *Lezz.*, lez. XLII, t. I, p. 222, Napoli 1853.

cipitur secundum totum suum complexum. E. g., illa enunciatio, *triangulum non est quadratum*, haud significat omnes proprietates quadrati triangulo repugnare; nam ad removendum aliquod praedicatum a subiecto satis est, ut unum eorum, quae praedicatum constituunt, subiecto non conveniat.

68. In forma enunciationis spectari etiam potest ille specialis modus, quo convenientia, vel discrepantia inter attributum, et subiectum determinatur. Ex hoc capite enunciationes constituuntur, quae *modales* appellari solent.

69. Itaque enunciationes modales sunt illae, in quibus modus quidem specialis significatur, quo praedicatum ad subiectum refertur. Harum enunciationum quatuor species recensentur, nempe, *possibilis*, *contingens*, *necessaria*, *impossibilis*. Enunciatio *possibilis* ea dicitur, in qua significatur praedicatum actu in subiecto non esse, sed esse posse, e. g., *Possibile est Socratem currere*. *Contingens* ea est, in qua denotatur praedicatum *actu* quidem subiecto inesse, sed ita ut non repugnet non inesse, e. g., *Socrates contingenter currit*. *Necessaria* illa vocatur, quae exhibet praedicatum ita inesse subiecto, ut repugnet non inesse, e. g., *Necesse est hominem esse animal*. Denique *impossibilis* ea dicitur, quae significat praedicatum non solum non inesse subiecto, sed etiam ei repugnare, e. g., *Impossibile est Deum esse corporeum*.

70. Circa huiusmodi enunciationes haec duo adnotanda sunt:

1° Modi, propter quos enunciationes dicuntur modales, non sunt illi, qui determinant dumtaxat rem, quae de subiecto praedicatur, sed illi, qui determinant compositionem attributi cum subiecto. E. g., haec enunciatio, *Socrates bene legit*, non est proprie modalis, quia illud adverbium *bene* determinat *τὸ legere*, quod de Socrate praedicatur, non vero coniunctionem *τοῦ legere* cum Socrate, unde ipsa resolvitur in hanc, *Socrates est bene legens*. Contra ea, haec enunciatio, *Contingit Socratem disputare*, est proprie modalis, quia *τό contingit* non determinat *τὸ disputare*, quod Socrati tribuitur, nempe non significat specialem modum disputandi, sed modum determinat, quo *τὸ disputare* Socrati tribuitur, nempe significat modum specialem, quo *disputare* Socrati convenit, quia significat Socratem quidem disputare, et necesse non esse, ut disputet.

2° Veritas, et falsitas enunciationis modalis a veritate, et falsitate modi diiudicanda est; nam natura enunciationis modalis consistit in connexione modi cum eo, quod subiecto inesse, aut non inesse significatur. E. g., falsa est haec enunciatio, *Contingit hominem esse animal*, quia modus, quo de homine animal enunciatur, est falsus.

ART. IV. — De diversis speciebus enunciationum ex parte materiae

71. Enunciatio, si ex parte *materiae* spectetur, diversa ex duplici capite esse potest, nempe prout est diversa subiecti extensio, quae eius *quantitatem* efficit, et prout eius termini unum, aut plura significant.

72. Ratione extensionis subiecti, sive *quantitatis* enunciationes in *universales*, *particulares*, et *singulares* dividuntur. Enunciatio singularis ea est, in qua subiectum est aliquid individuum, e. g., *Socrates est philosophus*. *Universalis* est ea, cuius subiectum est aliqua notio universalis accepta *universe*, hoc est secundum totum suum ambitum, e. g., *Omnes homines sunt ratione praediti*. Denique dicitur *particularis*, si eius subiectum est notio universalis accepta *ex parte*, nempe ita ut non complectatur omnia, quae eius ambitum constituunt, e. g., *Aliqui homines sunt philosophi*.

73. Ut patescat utrum subiectum *universe*, an *ex parte* accipiatur, ac proinde utrum enunciationes sint universales, an particulares, aliquae *notae* subiecto adiiciuntur. Hae sunt pro enunciatione universali *omnis*, *nullus*; pro particulari autem *aliquis*, vel *quidam*. Cum huiusmodi nota non profertur, enunciatio *indeterminata* vocatur, quippe quod ipsa, prout exprimitur, non commonstrat utrum universe, an ex parte accipienda sit, sed ut hoc cognoscatur, expendendum est, utrum attributum ad subiectum essentialiter, an contingenter referatur. Si primum, enunciatio est universalis, e. g., *homo est ratione praeditus*; sin alterum, est particularis, e. g., *homo est sapiens*.

74. Ratione autem illius, quod termini enunciationis significant, ipsa dividitur in *unam*, et *multiplicem*. Enunciatio *multiplex* ea est, quae ex parte subiecti, aut praedicati, aut utriusque plura significat, quae nullum ordinem inter se habent, ita ut ad unicum conceptum subiecti, aut praedicati reduci nequeant. E. g., *Socrates*, *et*

Plato ambulant, vel, *Socrates ambulat*, *et philosophatur*, vel, *Socrates*, *et Plato ambulant*, *et philosophantur*. Hinc vides huiusmodi enunciationem multiplicem appellari, quia non est unica enunciatio, quae ex pluribus, quasi ex partibus suis, conflatur, sed est enunciatio, quae diversas enunciationes exhibet.

75. Enunciatio autem *una* duplicis generis esse potest; nempe vel est *una simpliciter*, vel est una *per coniunctionem*. Una *simpliciter* dicitur ea, quae unum de uno absolute significat, e. g., *homo est ratione praeditus*. Una autem *per coniunctionem* vel est ea, quae ex parte subiecti, aut praedicati, aut utriusque plura significat, quae ad unicum conceptum subiecti, aut praedicati reducuntur, e. g., *Animal rationale mortale currit*; vel est ea, qua significatur coniunctio plurium enunciationum, quae ita inter se referuntur, ut unam enunciationem constituant; e. g., *Si dies est*, *lux est*. Enunciationes, quae sunt *unae* hoc altero modo, nempe per connexionem plurium enunciationum, dicuntur *hypotheticae*, atque hoc nomine a ceteris omnibus, quae vocantur *categoricae*, distinguuntur. Praestat earum naturam clarius exponere, variasque species numerare.

76. Itaque enunciatio *hypothetica* differt a *categorica*, quod huius partes sunt nomen, et verbum, illius autem sunt enunciationes categoricae, quarum secunda per aliquam coniunctionem ad primam refertur. E. g., hypothetica est illa enunciatio, *Si dies est*, *lux est*, quia eius partes sunt duae enunciationes, *dies est*, *lux est*, atque hae coniunguntur per particulam *si*, quae officio copulae fungitur. Hinc perspicitur enunciationem hypotheticam re ipsa esse unam, quia non significat ea, quae enunciationes categoricae ipsam componentes denotant, sed dependentiam, quae inter categoricas intercedit; haec autem dependentia non nisi tamquam unum intelligitur. E. g., illa enunciatio, *Si dies est*, *lux est*, non significat *diem esse*, et *lucem esse*, sed tantum connexionem harum duarum enunciationum.

77. Tres autem sunt species enunciationis hypotheticae, scilicet *connexa*, *coniuncta*, et *disiuncta*. Enunciatio connexa ea est, in qua enunciationes categoricae coniunguntur per particulam *si*, e. g., *Si dies est*, *lux est*. Ex duabus partibus, ex quibus enunciatio connexa constat, ea,

quae collocatur post coniunctionem *si*, *antecedens*; ea vero, quae sine coniunctione est, *consequens* dicitur, quia illa rationem huius complectitur.

78. Ex ipsa huius enunciationis natura patet eius veritatem non pendere a veritate partium, sed ex ipsarum connexione. Hinc enunciatio connexa potest esse vera, etiamsi enunciationes, ex quibus constat, sint falsae, et esse falsa, etiamsi enunciationes sint verae. E. g., vera est haec enunciatio connexa, *Si cerebrum tuum cogitat, aliqua materia cogitat*, etiamsi et cerebrum cogitare, et materiam cogitare sit falsum; e contrario, quamvis verum sit hominem esse tum animal, tum ratione praeditum, tamen falsa est haec enunciatio connexa, *Si homo est animal, ratione pollet*. Ratio est, quia in priori enunciatione adest connexio inter antecedens, et consequens, in altera autem haec connexio deest. Porro ut cognoscatur utrum extet connexio consequentis cum antecedenti, inspiciendum est, utrum contrarium consequentis repugnet antecedenti, necne. Si primum, connexio inter utrumque existit; e. g., in illa enunciatione, *Si dies est, lux est*, adest connexio, quia tenebrae, quae luci opponuntur, diei etiam adversantur. Sin alterum, connexio deest, uti in hoc exemplo, *Si dies est, Socrates ambulat*, quia oppositum consequentis, nempe *Socratem non ambulare*, antecedenti, nempe *esse diem*, non adversatur.

79. Enunciatio *coniuncta* illa est, in qua enunciationes categoricae connectuntur per particulam *non*, atque ita unam enunciationem efficiunt; e. g., *Non dies est, et nox est*, vel, *Non est mortuus Plato, et vivit Plato*. Ut vera sit haec enunciatio, oportet ut enunciationes, ex quibus constat, sibi invicem opponantur, ita ut simul existere nequeant. Hinc falsa est haec enunciatio, *Non legit Plato, et ambulat Plato*, quia, cum *legere*, et *ambulare* sibi invicem non opponantur, nihil prohibet, quin Plato simul legat, et ambulet.

80. Denique enunciatio *disiuncta* est illa, in qua enunciationes categoricae efficiunt unam enunciationem per particulam *aut*; e. g., *Aut dies est, aut nox est*. Ad veritatem huius enunciationis duo expostulantur; nempe 1° oppositio inter partes, quia haec enunciatio innuit ut, posita una parte, aliae excludendae sint, quod profecto non nisi in iis, quae sibi invicem adversantur, locum ha-

bere potest; 2° integra partium enumeratio, alioquin statui non posset, ut una praeter alias admittenda sit. Hinc falsa est haec enunciatio, *Triangulum est aut rectangulum, aut acutangulum*, nam potest etiam esse *obtusangulum*[1].

81. Ex iis, quae diximus circa enunciationem *unam*, et *multiplicem*, perspicitur quid re vera sint illae enunciationes, quas recentes Philosophi *complexas* vocant. Enunciationes complexae, eorum sententia, sunt eae, in quibus vel subiecto, vel praedicato, vel utrique alia enunciatio adnectitur; e. g., *Homo, qui est iustus, laude dignus est*; vel, *Homo est animal, quod rationem habet*; vel, *Animal, quod rationem habet, actiones exerit quae praemium, vel poenam merentur*. Enunciatio, cuius vel subiecto, vel praedicato, vel utrique alia assuitur, *principalis* ab eis dicitur; enunciationes vero, quae eius terminis adiunguntur, *incidentes* appellantur. Hae enunciationes incidentes in *explicativas*, et *restrictivas*, seu *determinativas* dividuntur. E. g., in illa complexa, *Homo est animal, quod rationem habet*, incidens est restrictiva, quia determinat subiectum enunciationis principalis. In hac autem complexa, *Socrates, qui est philosophus, disputat*, incidens est explicativa, quia haec tantummodo declarat, sive explicat subiectum. Iamvero ex dictis facile perspicitur 1° enunciationem complexam, in qua incidentes sunt restrictivae, esse *unam*; e. g., una est haec enunciatio, *Homo est animal, quod capax scientiae est*, incidens enim, quae adnectitur attributo, cum determinet essentiam ipsius attributi, illud multiplex non efficit; 2° omnem enunciationem complexam, in qua incidentes sunt explicativae,

---

[1] Plerique recentes Logici unam enunciationem, quam vocavimus *connexam*, appellant hypotheticam. At perperam, nam enunciationes coniuncta, et disiuncta sunt, non secus ac connexa, hypotheticae. Etenim ipsae nihil affirmant, aut negant, sed tantum quamdam hypothesim, seu suppositionem statuunt. Ita non solum cum inquimus, *Si dies est, non est nox*, sed etiam cum inquimus, *Non dies est, et nox est*, atque, *Aut dies est, aut nox est*, nec asserimus, nec negamus esse diem, vel noctem, sed dumtaxat alterutrum esse statuimus. Inde fit, ut enunciationes coniuncta, et disiuncta ad formam enunciationis connexae, quae secundum recentes hypothetica est, nullo negotio revocentur. Revera hac enunciationes, *Non dies est, et nox est*, et, *Aut dies est, aut nox est*, efferri possunt hunc in modum, *Si dies non est, nox est*, et, *Si nox est, dies non est*.

esse multiplicem; e. g., multiplex est illa enunciatio, *Socrates, qui est philosophus, disputat*, quia incidens, quae additur subiecto, non pertinet ad essentiam subiecti, ac proinde ipsum multiplex efficit.

Art. V. — De oppositione, et conversione enunciationum

82. Oppositio consistit in affirmatione, et negatione eiusdem praedicati de eodem subiecto secundum eamdem rationem. Hinc oppositae sunt duae enunciationes, quae habent idem subiectum, et idem praedicatum, et qualitate inter se differunt, ita ut una sit affirmans, altera negans.

83. Iam enunciationes oppositae dicuntur *contradictoriae*, si una earum est universalis, altera particularis, e. g., *Omnis homo est iustus*, *Aliquis homo non est iustus*; vel *contrariae*, si ambae sint universales, e. g., *Omnis homo est iustus*, *Nullus homo est iustus*. Quod si enunciationes, quarum una est affirmans, altera negans, sint ambae particulares, ipsae dicuntur *subcontrariae*; e. g., *Aliquis homo est iustus*, *Aliquis homo non est iustus*. At eiusmodi enunciationes, quemadmodum monuit s. Thomas [1], si proprie, et stricte considerentur, non sunt oppositae, quia subiectum, cum in ambabus ex parte sumatur, non est idem, sed diversum [2].

84. Iam quod spectat ad enunciationes contradictorias, nihil medii inter ipsas est, sed si una ipsarum est vera, altera falsa esse debet. E. g., harum duarum enunciationum, *Omnis homo est animal*, *Aliquis homo non est animal*, cum prima sit vera, altera falsa esse debet. E contrario, harum duarum, *Nullus homo est iustus*, *aliquis homo est iustus*, quoniam secunda est vera, prima pro falsa habenda

---

[1] *In lib. I Perhierm.*, lect. XI.

[2] Non pauci recentes inter enunciationes oppositas enumerant etiam *subalternas*, eas nempe, quae qualitate secum conveniunt, et differunt solum quantitate, e. g., *Omnis homo est iustus*, *Aliquis homo est iustus*, vel *Nullus homo est iustus*, *Aliquis homo non est iustus*. At enunciationes subalternae nulla ratione oppositae dici possunt. Nam ad oppositionem enunciationum constituendam expostulatur differentia secundum qualitatem, ita ut in una ipsarum de subiecto affirmetur attributum, quod de eodem subiecto in altera enunciatione negatur; atqui enunciationes *subalternae* qualitate secum haud pugnant; ergo ipsae sibi oppositae minime dicendae sunt.

est. Ratio est, quia si quoddam attributum vere de toto universe affirmatur, non potest negari de parte, quae in toto continetur; et, si quoddam attributum vere de parte affirmatur, non potest in universum de toto negari, alioquin idem de eodem simul affirmaretur, et negaretur.

85. Enunciationes *contrariae* simul verae esse non possunt; nam, cum in una illarum attributum de subiecto universe affirmetur, in altera universe negetur, non nisi alterutra potest esse vera, quia idem de eodem aut affirmetur, aut negetur oportet. Eae autem vel sunt ambae falsae, si nempe attributum sit contingens, uti in hoc exemplo, *Omnis homo est iustus*, *Nullus homo est iustus*; vel una illarum est vera, altera falsa, uti in hoc alio exemplo, *Omnis homo est ratione praeditus*, *Nullus homo est ratione praeditus*.

86. Denique, quod ad *subcontrarias* attinet, hae simul falsae esse non possunt, nam vel sunt ambae verae, idque evenit, si attributum est contingens, e. g., *Aliqui homines sunt sapientes*, *Aliqui homines non sunt sapientes*; vel una earum est vera, et altera falsa, idque evenit, si praedicatum est necessarium, e. g., *Aliquis homo est ratione praeditus*, *Aliquis homo non est ratione praeditus*.

87. Conversio autem enunciationis est eius mutatio effecta per transpositionem terminorum, nempe subiecti in locum praedicati, et praedicati in locum subiecti. E. g., haec enunciatio, *Nullus homo est lapis*, convertitur in hanc, *Nullus lapis est homo*. Perspicuum autem est in conversione enunciationis qualitatem mutandam non esse, alioquin non conversio, sed oppositio haberetur. Aliquando autem, ut enunciationis veritas maneat, quantitas mutanda est, idque evenit, cum praedicatum latius patet, quam subiectum. Inde oritur duplex species conversionis, nempe *simplex*, et *per accidens*. Conversio *simplex* ea est, in qua eadem quantitas retinetur, e. g., *Nullus circulus est quadratum*, *Nullum quadratum est circulus*, vel *Aliqua voluptas est bonum*, *aliquod bonum est voluptas*. E contrario, conversio *per accidens* illa est, in qua quantitas mutatur, e. g., *Omnis homo est animal*, *Aliquod animal est homo*.

CAPVT III.

De ratiocinatione

Art. I. — De natura, fundamento, et elementis ratiocinationis

88. Ratiocinatio, sive graeca voce *syllogismus*, est illa actio nostrae mentis, qua ex duobus iudiciis tertium elicit. Ipsa *motus*, et *discursus*, sive progressio quoque nominatur, quia in ea mens nostra a notis ad ignota progreditur.

89. Discrimen inter iudicium, et ratiocinationem hoc est: In iudicio mens nostra perspicit convenientiam, aut discrepantiam alicuius praedicati cum aliquo subiecto *immediate*, nempe ex sola comparatione terminorum. In ratiocinatione autem illam perspicit *mediate*, nempe per aliquam tertiam notionem. Id autem fit hunc in modum: Intellectus adnitens cognoscere convenientiam, aut discrepantiam duarum notionum, sumit aliquam tertiam notionem; deinde cum hac comparat duas priores. Si comperit has cum illa tertia convenire, concludit eas inter se etiam convenire. E. g., cognoscit convenientiam notionis *esse immortale*, cum notione, *anima humana*, per tertiam notionem, *esse immateriale*, cuius ope ita ratiocinatur: *Substantia immaterialis est immortalis; atqui anima humana est substantia immaterialis; ergo anima humana est immortalis*. Huiusmodi ratiocinatio vocatur *aiens*. Sin comperit unam duarum notionum cum tertia convenire, alteram ab ea dissentire, inde concludit ipsas secum non convenire. E. g., cognoscit discrepantiam inter has duas notiones, *substantia materialis*, et *anima humana*, per tertiam notionem, *substantia cogitans*, cuius ope ita ratiocinatur: *Substantia cogitans non est materialis; atqui anima humana est substantia cogitans; ergo anima humana non est materialis*[1]. Ratiocinatio, quae fit hoc modo, vocatur *negans*.

90. Ex iis, quae circa naturam ratiocinationis diximus, facile intelligitur quodnam sit fundamentum, quo ipsa

---

[1] Fieri potest ut intellectus conferens duas notiones cum tertia, perspiciat neutram cum illa tertia convenire. Iam, si hoc evenit, intellectus nihil inde colligit, quia intelligit tertiam notionem non esse communem mensuram duarum priorum, quocirca nullam ratiocinationem conficit.

superstruitur, et quaenam elementa, ex quibus componitur. Sane, fundamentum ratiocinationis aientis est illud axioma: *Quae conveniunt uni tertio, ea sibi quoque conveniunt*; negantis vero illud: *Quorum unum cum tertio convenit, alterum ab eo discrepat, ea inter se etiam discrepant.*

91. Quod autem spectat ad elementa ratiocinationis, compertum est nullam ratiocinationem sine tribus notionibus fieri posse. Hae sunt notio alicuius subiecti, notio praedicati, de quo quaeritur, utrum illi subiecto insit, an non, et tertia, cum qua notiones subiecti, et praedicati comparantur. Terminus, qui tertiam notionem significat, dicitur *medius*; terminus, qui exhibet notionem subiecti, *minor*, atque ille, qui notionem praedicati, *maior* dicitur, quia notio praedicati plerumque latior est notione subiecti [1]. Perspicuum autem est, terminum maiorem, et minorem cum medio ita connecti oportere, ut inde tria iudicia existant, duo nempe, in quibus notiones attributi, et subiecti cum medio conferuntur, et tertium, in quo earum convenientia, aut repugnantia colligitur. Quapropter, si ratiocinatio verbis exprimatur, tres in ea enunciationes inveniuntur. Harum illa, in qua terminus maior cum medio confertur, vocatur *propositio*, vel *propositio maior*; altera, in qua terminus minor cum medio comparatur, dicitur *assumptio*, vel *propositio minor*; tertia autem enunciatio, in qua statuitur relatio inter terminum maiorem, et terminum minorem, *complexio*, vel *connexio*, vel *conclusio* nuncupatur. Ita in hoc exemplo: *Omne metallum est ductile*; *atqui aurum est metallum; ergo aurum est ductile*, prima enunciatio est *propositio*, quia continet pronunciatum universale, *omne metallum esse ductile*; secunda est *assumptio*, quia pronunciatum universale *assumit*, sive ad se trahit, et declarat *aurum sub metallo contineri*; tertia est conclusio, quia in ea concluditur: *Si ductile omni metallo convenit, etiam auro convenit.* Duae priores enunciationes *praemissae*, vel *antecedens* etiam vocitantur, quia conclusioni praemittuntur, et conclusio [2] designatur etiam

---

[1] Cf p. 29. Terminus *maior* et *minor* vocantur etiam *extrema*.

[2] Monendum est conclusionem, antequam ex praemissis eliciatur, vocari *quaestionem*; nos enim primum quaerimus, an aliquod praedicatum insit alicui subiecto, deinde, postquam novimus in praemissis relationem illius praedicati, et subiecti cum quodam tertio, unum alteri inesse, aut non inesse concludimus.

nomine *consequentis*, quia consequitur ex praemissis. Antecedens, et consequens, hoc est tres enunciationes seorsum consideratae, constituunt *materiam* ratiocinationis. Nexus, qui inter antecedens, et consequens existit, et cuius gratia hoc ab illo infertur, *consequentiae* nomen habet, et efficit *formam* ratiocinationis, quae, si desit, ratiocinatio prorsus evanescit, etiamsi enunciationes sint verae.

Art. II. — De speciebus ratiocinationis

92. Duae sunt ratiocinationis species, *syllogismus* et *inductio*. Quod si vox *ratiocinatio* secundum vim nominis graeci adhibeatur, prior *syllogismus deductivus*, posterior *syllogismus inductivus* dici potest. *Syllogismus* est illa ratiocinatio, qua mens nostra a toto ad partes, sive a genere ad speciem, vel a specie ad individua progreditur. E. g., *Omne animal praeditum est sensibus; atqui equus est animal; ergo equus praeditus est sensibus. Inductio* autem est illa ratiocinatio, in qua mens progreditur a partibus ad totum, nempe ab individuis ad speciem, aut a speciebus ad genus. E. g., *Bos, equus, canis, leo, ceteraque bruta praedita sunt sensibus; atqui bos, equus, canis, leo, ceteraque bruta sunt omne animans brutum; ergo omne animans brutum praeditum est sensibus.*

93. Porro inductio, aeque ac syllogismus, constat ex tribus terminis, et ex tribus enunciationibus; ast illa ab isto ex utroque capite discriminatur, ita ut harum argumentationum forma sit diversa. Enimvero, quod ad terminos attinet, ille, qui est terminus medius in inductione, ut in allato exemplo, *bos, equus*, etc., est terminus minor, sive subiectum in syllogismo; et contra, terminus, qui est minor in illa, ut in eodem exemplo, *omne animal*, est medius in syllogismo. Ratio est, quia inductio a particularibus ad universale progreditur, idest in eius consequenti enunciatur de toto, nempe de genere, vel de specie, illud, quod in antecedenti singulis eius partibus, idest speciebus, vel individuis, convenire compertum est; ac proinde singulae partes sunt terminus medius, et totum est subiectum, sive terminus minor. E contrario, syllogismus ab universali ad particulare descendit, hoc est, in eius consequenti de aliqua specie, vel de aliquo individuo enunciatur aliquod attributum ex eo, quod compertum est in antecedenti istud attributum convenire generi, vel speciei, cui subiectum

refertur; ac proinde in syllogismo terminus medins consistit in *toto*, idest in *genere*, vel *specie*, et terminus minor, sive subiectum, in *parte*, idest in *specie*, vel in *individuo*. Praeterea, terminus medius in syllogismo a termino minori luculenter distinguitur, quia genus a specie, et species reipsa distinguitur ab individuo. In inductione autem terminus medius, etsi diverso modo concipiatur, ac terminus minor, tamen reipsa ab eo non distinguitur, quia partes unum idemque sunt, ac totum, quod ex iis conflatur.

94. Quod autem pertinet ad enunciationes, harum ordo quodammodo immutatur; nam, ut ex allatis exemplis constat, ea, quae est conclusio in inductione, fit maior in syllogismo. Praeterea minor, etsi in utraque specie ratiocinationis iisdem vocabulis exprimatur, tamen diversam vim habet; nam in inductione significat terminum medium *efficere* terminum minorem, e. g., *homo*, *canis*, *leo* etc. efficiunt *omne animal*; sed in syllogismo significat terminum minorem contineri in medio, e. g., *homo*, *canis*, *leo* etc. continentur in *animali*.

95. Cum syllogismus, et inductio sint diversae formae ratiocinationis, sequitur ipsas, praeter principium commune, quo, ut diximus[1], ratiocinatio universe spectata innititur, habere proprium principium, ex quo veritas formae unicuique propriae enascitur. Hoc principium in syllogismo est: *Id, quod subiecto universe sumto, seu toti convenit, aut repugnat, cunctis partibus notione eius comprehensis convenit, aut repugnat*. In inductione autem: *Id, quod cunctis notione subiecti comprehensis convenit, aut repugnat, toti, sive subiecto universe sumto convenit, aut repugnat*.

Art. III. — De regulis in syllogismo servandis

96. Ad syllogismum rite condendum octo traduntur regulae, quae omnes illuc spectant, ut inter conclusionem, et praemissas ea servetur connexio, sine qua syllogismus existere non potest[2].

97. Prima regula prohibet, quin plures tribus terminis in syllogismo sint. Nam omnis ratiocinatio in eo sita est,

---

[1] P. 37.

[2] Haec connexio in eo consistit, quod una praemissarum conclusionem contineat, altera conclusionem in ea contineri declaret.

quod duae notiones subiecti, et praedicati cum una quadam tertia in praemissis comparentur, ut earum convenientia, aut discrepantia in conclusione colligatur. Atqui, si quatuor termini essent in syllogismo, notiones subiecti, et praedicati non compararentur in praemissis cum eadem notione. Ergo in syllogismo non plures, quam tres termini sint oportet[1].

98. Secunda vetat, quominus quidam terminus in conclusione latius sumatur, quam in praemissis. Nam id, quod est magis universale, in eo, quod est minus universale, contineri nequit; quapropter, si terminus in conclusione magis universaliter, quam in praemissis, acciperetur, illa in istis non contineretur, ac proinde illa ab istis colligi non posset[2].

99. Tertia regula expostulat, ut terminus medius saltem in una praemissarum universe accipiatur. Etenim si medius terminus ex parte accipiatur in utraque praemissa, non est unicus, sed duplex; quocirca in syllogismo plures tribus terminis sunt[3].

100. Quarta regula iubet terminum medium numquam conclusionem ingredi. Etenim in praemissis fit comparatio subiecti, et praedicati cum termino medio; dum in conclusione enuncianda est relatio inter ipsum subiectum et praedicatum[4].

101. Quinta regula vetat, quin ex duabus enunciationibus negantibus conclusio fiat. Et sane, quoties ambae praemissae sunt negantes, id argumento est neque subie-

---

[1] Advertendum est quartum terminum plerumque occulto modo in syllogismum irrepere, e. g., si idem terminus aequivoce accipiatur. Huiusmodi est ille syllogismum: *Mus est syllaba; atqui syllaba non rodit caseum; ergo mus caseum non rodit.*

[2] Contra hanc regulam peccat ille syllogismus: *Quod ego sum, id tu non es; atqui ego sum homo; ergo tu non es homo*; nam *homo* in minori accipitur particulariter, quia est attributum enunciationis affirmantis; in conclusione autem latius patet, quia est attributum enunciationis negantis.

[3] E. g., in hoc syllogismo: *Aliquod animal ratione pollet; atqui equus est aliquod animal; ergo equus ratione pollet*, sunt quatuor termini: siquidem medius terminus, *animal*, in propositione maiori significat animal, quod est homo, in minori animal, quod est brutum.

[4] In hanc regulam peccat hic syllogismus: *Alexander fuit dux; atqui Alexander fuit parvus; ergo Alexander fuit parvus dux*.

ctum, neque praedicatum cum termino medio convenire, et, quoties hoc evenit, nihil inde, ut iam adnotavimus, de convenientia, aut discrepantia subiecti et praedicati colligi potest [1].

102. Sexta prohibet, quominus ex duabus aientibus conclusio negans colligatur. Nam praemissae sunt aientes, si tam subiectum, quam praedicatum cum termino medio consentiunt. Atqui, quoties subiectum, et praedicatum cum termino medio consentiunt, conclusio enunciare debet convenientiam subieeti, et praedicati inter se. Ergo ex duabus aientibus conclusio non negans, sed aiens eliciendа est.

103. Septima ita se habet: Conclusio partem debiliorem semper sequitur, hoc est, si praemissarum altera fuerit vel negans, vel particularis, conclusionem negantem, aut particularem esse oportet. Et sane, 1° si una praemissarum est negans, et altera affirmans, id argumento est unum extremum convenire cum medio, alterum minime; ergo, secundum principium iam statutum [2], in conclusione deducendum est extrema inter se non consentire. 2° Si una praemissa est particularis, id argumento est unum extremorum ex parte convenire cum medio termino; ergo, secundum illam regulam, qua statuitur conclusionem magis universalem, quam praemissae, esse non posse, extrema in conclusione non universe, sed ex parte secum coniungenda sunt.

104. Octava regula prohibet, quominus ex duabus particularibus aliquid concludatur. Et sane, illae praemissae particulares vel sunt aientes, vel illarum una est aiens, altera negans. In prima hypothesi ipsae nullum terminum universalem exhibent, quia, cum enunciationes sint particulares, subiecta nequeunt esse termini universaliter sumti [3], et, cum sint enunciationes aientes, praedicata ex parte suae extensionis sumuntur [4]. Inde fit ut medius terminus in illis praemissis, sive subiecti, sive praedicati munere fungatur [5], numquam universaliter accipi possit;

---

[1] Hinc perperam quis ratiocinaretur hoc modo: *Homo non est aeternus; atqui animal non est aeternum; ergo homo non est animal.*

[2] P. 37-38.—[3] Cf p. 31-32.—[4] Cf p. 28-29.

[5] Terminus medius in praemissis diversimode cum extremis colligari potest. Scilicet, vel est subiectum in propositione maiori, et

id, quod tertiae regulae contradicit[1]. In altera hypothesi conclusio amplior praemissis erit. Et sane, cum praemissarum altera sit affirmans, altera negans, conclusio, ex regula septima, negans sit oportet, et proinde attributum in ea universaliter est accipiendum. At vero terminus, qui in iis praemissis attributum conclusionis denotat, est particularis; nam in duabus praemissis particularibus, quarum una est affirmans, altera negans, unus terminus universalis invenitur, scilicet attributum praemissae negantis; hic autem terminus non est attributum conclusionis, sed est terminus medius, quia terminus medius, ex regula tertia, saltem in alterutra enunciatione universalis esse debet. Igitur si ex praemissis particularibus, altera affirmante, altera negante, conclusio eliceretur, haec latior praemissis foret.

Art. IV. — De syllogismo hypothetico

105. Quemadmodum enunciationes in categoricas et hypotheticas dividuntur, ita syllogismus *categoricus*, vel *hypotheticus* esse potest, quatenus primam enunciationem vel categoricam, vel hypotheticam habet. De natura syllogismi categorici, quem recentes *simplicem* vocant, iam satis dictum est. De hypothetico, quem iidem recentes *compositum* appellant, breviter agemus.

106. Quoniam enunciationis hypotheticae tres species sunt, nempe connexa, coniuncta, et disiuncta, syllogismus

---

praedicatum in minori; e. g., *Malum est fugiendum; atqui vitium est malum; ergo vitium est fugiendum*; vel est praedicatum tam in propositione maiori, quam in minori; e. g., *Nulla avis est quadrupes; sed omnis equus est quadrupes; ergo nullus equus est avis*; vel subiectum in utraque; e. g., *Omnis avis est bipes; atqui omnis avis est animal; ergo aliquod animal est bipes.* Haec varia dispositio termini medii cum extremis constituit *figuram* syllogismi, quae distinguitur a *modo*; nam modus syllogismi in dispositione praemissarum secundum quantitatem et qualitatem positus est.

[1] E. g., non concludit hic syllogismus: *Aliquis homo est vivens; atqui aliquis homo est mortuus; ergo aliquis mortuus est vivens.* Hac lege non continentur syllogismi, quorum enunciationes sunt singulares, quia, cum in his subiectum secundum totam suam extensionem sumatur, universalium instar merito habentur. Sane legitima est haec argumentatio: *Cicero fuit eloquentissimus; sed Cicero fuit quidam Arpinas; igitur quidam Arpinas fuit eloquentissimus.*

hypotheticus in connexum, coniunctum, et disiunctum distinguitur.

107. Itaque syllogismus *connexus* ille est, in quo propositio maior est connexa. E. g., *Si dies est, lux est; atqui dies est; ergo lux est*. In huiusmodi syllogismis, si sola vis formae consideretur, duobus modis aliquid recte concluditur; nempe 1° posito antecedenti propositionis connexae in minori, colligitur consequens eius in conclusione. Ratio est, quod antecedens causam consequentis continet. E. g., *Si est homo, est animal; atqui est homo; ergo est animal*. 2° Sublato consequenti propositionis connexae in minori, antecedens eius tollitur in conclusione. E. g., *Si est homo, est animal; atqui non est animal; ergo non est homo*. E contrario, posito consequenti enunciationis connexae in minori; non potest poni antecedens in conclusione; et, sublato antecedenti enunciationis connexae in minori, consequens huius in conclusione tolli nequit, quia consequens connexi habere potest rationem sui in alia re, quam quae antecedenti significatur, ita ut sine illo antecedenti esse non repugnet. Hinc vitiosi sunt hi duo syllogismi: *Si est homo, est animal; atqui est animal; ergo est homo*; et, *Si est philosophus, est homo; atqui non est philosophus; ergo non est homo* [1].

108. Syllogismus *coniunctus* est ille, in quo prima enunciatio est coniuncta. E. g., *Non dies est, et nox; atqui dies est; ergo nox non est*. Iste syllogismus vi solius formae recte concludit hoc modo: Posito in minori uno illorum, quae in coniuncta enunciatione numerata sunt, aliud, vel reliqua in conclusione reiiciuntur; e. g., *Petrus non simul stat, et sedet; atqui stat; ergo non sedet*; vel, *atqui sedet; ergo non stat*. E contrario, si membrum quoddam praemissae coniunctae in minori reiiciatur, non licet retinere alterum in conclusione, fieri enim potest, ut in coniuncta enunciatione enumeratio partium non sit integra, ac proinde quidquam aliud attributum diversum

---

[1] Diximus, *si sola vis formae consideretur*. Etenim, si constet antecedens connexi esse unicam rationem consequentis, tunc syllogismus connexus etiam his duobus modis recte concludit, at vi non solius formae, sed ratione materiae. E. g., *Si est homo, est animal ratione praeditum; atqui est animal ratione praeditum; ergo est homo*; et, *Si est homo, est animal ratione praeditum; atqui non est homo; ergo non est animal ratione praeditum*.

ab enumeratis conveniat subiecto. E. g., perperam concludit hic syllogismus : *Petrus non simul stat , et sedet; atqui non stat; ergo sedet*. Petrus enim potest etiam iacere [1].

109. Denique syllogismus *disiunctus* ille est, in quo prima enunciatio est disiuncta. E. g., *Aut dies est, aut nox; atqui dies est; ergo nox non est*. Ad hoc syllogismi genus duo modi recte concludendi spectant, scilicet, posita aliqua parte enunciationis disiunctae in minori, alia, vel reliquae tolluntur; et una, vel pluribus sublatis, reliqua, vel reliquae ponuntur [2]. Ratio est, quia in disiuncta enunciatione, enumeratio partium integra est, atque illae secum e fronte pugnant; quocirca, si una est vera, ceterae sunt falsae, et vicissim.

Art. V. — De argumentationibus, quae ad syllogismum accedunt

110. Sunt quaedam argumentationes, quae ad syllogismum quodammodo accedunt. Hae praesertim sunt *enthymema, epichirema, sorites*, et *dilemma*.

111. *Enthymema*, secundum Aristotelem [3], est illa argumentatio , in quo *a verisimilibus*, et *a signis* conclusio elicitur. E. g., ex pronuntiato verisimili , *Patres filios suos amant*, istud enthymema construitur, *Patres filios suos amant; atqui Titius est filius Sempronii; ergo Titius a Sempronio amatur*. Rursus, si quis per aliquod signum probare velit aliquem febri laborare, potest conficere hoc enthymema: *Qui anhelat, febri laborat; atqui Titius anhelat; ergo Titius febri laborat*.

112. Vulgo enthymema dicitur illa argumentandi forma, in qua una praemissarum exprimitur , altera omittitur. Nos non negamus in enthymemate , ut ipse Aristoteles advertit [4], aliquam enunciationem saepe omitti. At tue-

---

[1] Hic modus etiam recte concludere potest, si materiae ratio habeatur, nempe si constet quidquam aliud, quam enumerata attributa, subiecto convenire non posse. E. g., *Non potest simul esse dies , et nox; atqui non est dies; ergo est nox*.

[2] Si partes enunciationis disiunctae plures, quam duae sint, et una earum in minori tollitur, ceterae in conclusione non nisi *disiunctive* poni possunt. E. g., *triangulum ratione laterum est vel aequilaterum, vel isoscele, vel scalenum; atqui non est aequilaterum; ergo vel est isoscele, vel scalenum*.

[3] *Prior. Anal.*, c. 27.—[4] *Rethoric.*, lib. I, c. 2.

mur id non ex ipsa natura enthymematis oriri, quasi ipsum sit argumentatio, in qua ex unica enunciatione conclusio colligitur, sed potius ex oratorum commodo, quos alterutram praemissam praetermittere saepe iuvat [1].

113. Itaque enthymema non differt a syllogismo ratione *formae*, sive ex numero partium, sed ratione *materiae*, sive naturae enunciationum, ex quibus constat. Sane, non differt ratione formae, quia enunciatio, quae in enthymemate omittitur, et in animo argumentationem proferentis existit, et in animo auditoris vel lectoris cogitanda relinquitur, nihil enim ex unica enunciatione, quae significatur, colligi posset; quocirca enthymema, non secus ac syllogismus, tribus enunciationibus constare debet. Differt autem ratione *materiae*, quia enunciationes, quae in enthymemate ex *verisimilibus*, et *signis* conficiuntur, non sunt omnino certae, sed probabiles; unde enthymema probabilem cognitionem gignit. E contrario, syllogismus proprie dictus, sive demonstrativus, a principiis propriis rei proficiscitur, ac proinde conclusionem omnino certam habet.

114. *Epichirema* vocatur illa argumentatio, in qua vel propositioni maiori, vel minori, vel utrique probatio adiicitur. Exemplum habes in Ciceronis oratione pro Sexto Roscio: *Ut quis parricidii sit suspectus, is scelestissimus sit oportet, est enim crimen horrendum; atqui Sextus Roscius non est talis; non enim est audax, non luxuriosus, non avarus; non ergo est parricidii suspectus.*

115. Iam epichirema non est una argumentatio, sed potius ex pluribus argumentationibus in unam aggressionem coacervatis constituitur. Etenim rationes, quae in epichiremate praemissis adiiciuntur, non sunt novae eiusdem argumenti partes, quia impossibile est aliquod argumentum ex pluribus, quam ex tribus partibus, constare, sed sunt nova argumenta, quibus ad vim orationis augendam praemissae fulciuntur. Hinc epichirema a syllogismo proprie dicto non differt ratione formae, sed ex ratione *materiae*, nam praemissae, quae probabiles, et non omnino certae sunt, novis argumentis confirmari solent [2].

---

[1] Hinc Aristoteles (*ibid.*) enthymema quoque vocavit syllogismum *oratorium*.

[2] Hanc ob rationem Aristoteles (*Topic.*, lib. VIII, c. 2) vocavit epichirema syllogismum *dialecticum*.

116. *Sorites* est quidam acervus enunciationum, in quo attributum primae fit subiectum secundae, attributum secundae fit subiectum tertiae, atque ita deinceps, donec tandem in conclusione attributum ultimae cum subiecto primae coniungatur. E. g., *Quodlibet corpus est in spatio; quod est in spatio, potest esse in alio spatio; quod potest esse in alio spatio, potest mutare spatium; quod potest mutare spatium, est mobile; ergo quodlibet corpus est mobile* [1].

117. Perspicuum est soritem esse quamdam gradationem syllogismorum. Ita sorites, quem loco exempli attulimus, complectitur hos tres syllogismos: 1° *Quod est in spatio, potest esse in alio spatio; atqui quodlibet corpus est in spatio; ergo quodlibet corpus potest esse in alio spatio.* 2° *Quod potest esse in alio spatio, potest mutare spatium; atqui quodlibet corpus potest esse in alio spatio; ergo quodlibet corpus potest mutare spatium.* 3° *Quod potest mutare spatium, est mobile; atqui quodlibet corpus potest mutare spatium; ergo quodlibet corpus est mobile.* Sunt autem tres syllogismi, quia tres in illo sorite inveniuntur medii termini, nempe *esse in spatio, posse esse in alio spatio, posse mutare spatium.*

118. Ut sorites rite concludat, illud sedulo cavere oportet, ne qua enunciatio ambigua, aut falsa in eum irrepat; haec enim nexum enunciationum infringeret, et per gradus minime congruentes ad conclusionem duceret.

119. Denique *dilemma* est argumentatio constans ex antecedente disiuncto, cuius quaecumque pars assumatur, semper aliquid contra adversarium concluditur. Hoc argumenti genere Phocion urgebat Philippi legatos consulentes ut saltem pro filiis oblata munera acciperet. « Aut mei, inquit, similes erunt, aut dissimiles; si similes, idem hic agellus illos alet, qui me ad hanc dignitatem perduxit; sin autem dissimiles mei sint futuri, nolo meis impensis illorum ali, augerique luxuriam [2] ».

---

[1] Haec argumentatio illo principio innititur: *Cum aliquod attributum cum subiecto coniungitur, quot sunt ea, quae de attributo dicuntur, de subiecto etiam dicuntur.* Ita in allato exemplo, cum corpori conveniat esse in spatio, consentaneum est quidquid convenit illi, quod est in spatio, convenire etiam corpori; quare cum illi, quod est in spatio, conveniat posse mutare spatium, ideoque esse mobile, corpori etiam esse mobile convenire debet.

[2] Plutarch. *in Phocione.*

120. Potissimae dilemmatis leges hae sunt: Primum oportet partium disiunctionem integram esse, ne adversarius, negando antecedens, elabatur. Secundo requiritur, ut id, quod de quavis parte concluditur, necessario concludatur, alioquin adversarius posset retorquere dilemma in illum, qui ipso utitur.

ART. VI. — De vera natura inductionis incompletae

121. Iam ostendimus inductionem esse argumentandi formam a syllogismo diversam [1]. Ad eius naturam magis explanandam oportet exponere discrimen, quod inter inductionem *completam*, atque *incompletam* intercedit.

122. Inductio completa, secundum recentes Logicos, ea est, in cuius antecedenti numerantur omnes res singulares, quae alicui speciei, vel omnes species, quae alicui generi subiiciuntur, ita ut in conclusione enuncietur de toto aliquid, quod in antecedenti de omnibus et singulis partibus cognoscitur. Inductio incompleta, ipsorum sententia, ea est, cuius antecedens integram singularium rerum, aut specierum enumerationem non complectitur, et ex hac manca partium enumeratione aliquid in conclusione de toto enunciatur.

123. Nos non diffitemur in inductionibus, si eae excipiantur, quae in scientiis mathematicis adhibentur, enumerationem partium integram, et plenam actu esse non posse, quia haud possibile est enumerare cunctas res, quae ad aliquod genus, vel ad aliquam speciem pertinent; e. g., haud possibile est omnia corpora experiri, ut omne corpus grave esse concludatur. At vero inductio incompleta, ea ratione, qua a recentibs Logicis explicatur, quatenus nempe ex manca partium enumeràtione, quae uti manca intelligitur, quidquam legitime concludere possit, reiicienda est, quia ipsa adversatur praecipuae legi ratiocinationis, quae statuit ut conclusio amplior praemissis non sit. Et sane, in conclusione huiusce inductionis enunciatur de toto aliquid, quod in antecedenti de omnibus, et singulis partibus non cognoscitur. Atqui totum est universalius partibus, quae integrae haud sunt. Ergo conclusio huius inductionis est amplior praemissis.

124. Itaque statuendum est, quoties in inductione par-

---

[1] Cf p. 39-40.

tium enumeratio actu integra esse non potest, oportere, ut haec etsi reapse manca sit, pro plena, atque integra accipiatur. Quapropter veteres, et politiores Scholastici tradunt inductionem, in cuius antecedenti cunctae partes non numerantur, rite non concludere, nisi addatur *et sic de singulis*, aut *et sic de ceteris* [1]. E. g., inductio, qua omnia corpora esse gravia concluditur, ut legitima ratiocinatio dici possit, hoc modo est construenda: *Istud corpus est grave, et illud, et illud, et sic de singulis corporibus dicendum est; atqui hoc corpus, et illud, et illud, et alia corpora sunt omne corpus; ergo omne corpus est grave.* Illa autem suppositio *et sic de singulis*, *et sic de ceteris*, per quam enumeratio manca pro integra accipitur, fit ope *principii analogiae*, quod est, *Natura est determinata ad unum*, vel, *Natura eodem modo operatur, nisi impediatur* [2]. Etenim nos in primis experimur aliquam proprietatem constanter inveniri in multis individuis eiusdem speciei. Id autem certos nos reddit illam proprietatem ad eorum naturam pertinere, et quia natura eodem modo operatur, certi etiam sumus eamdem proprietatem in reliquis individuis nondum observatis quoque occurrere.

125. Quae cum ita sint, liquet inductionem *completam* illam dici oportere, in cuius antecedenti omnes partes actu enumerantur; *incompletam* vero illam, in cuius antecedenti recensio partium non integra, sed *sufficiens*, seu in pluribus fit, atque ceterae ex vi principii analogiae subaudiuntur; ita ut in conclusione de toto conficiatur illud, quod in antecedenti de omnibus partibus tam enumeratis, quam subauditis dicitur.

---

[1] Cf B. Alb. M., *Prior. Anal.*, lib. II, tract. VII, c. 4; et s. Thom., *In lib. II Poster.*, lect. IV.

[2] De vi huiusmodi principii alibi disseremus. Recentes enunciant hoc principium hisce aliis modis: *Similium rerum similes sunt qualitates*, et, *Causae similes producunt effectus similes*, vel, *Futurum praeterito erit simile*; quae omnes enunciationes firmitatem ordinis mundani significant.

PARS ALTERA

1. Altera Logicae pars, ut diximus [1], versatur circa syllogismum, sive ratiocinationem in sui materia spectatam. Iam syllogismus, ex diversitate materiae, triplicis generis est, nempe *apodicticus*, *dialecticus* et *sophisticus*. Syllogismus apodicticus, sive *demonstrativus*, ille est, cuius praemissae sunt enunciationes necessariae, sive petitae ab ipsa natura rei. Syllogismus autem *dialecticus* est, cuius praemissae sunt enunciationes probabiles, sive sumtae extra naturam rei [2]. Denique syllogismus *sophisticus* ille est, cuius praemissae, etsi verisimiles videantur, tamen tales reipsa non sunt. In syllogismo demonstrativo conclusio est enunciatio necessaria, quippe quae ex principiis necessariis elicitur; quapropter syllogismus demonstrativus illam certam cognitionem gignit, quae *scientia* dicitur. In syllogismo dialectico conclusio, cum sumatur ex principiis extra naturam rei positis, est enunciatio probabilis; hinc syllogismus dialecticus gignit cognitionem probabilem, nempe illam, ex qua *opinio*, non scientia existit [3]. Denique syllogismi sophistici conclusio est enunciatio falsa, quae speciem veritatis habet; et ideo syllogismus sophisticus errorem parit.

2. Quae cum ita se habeant, haec altera pars Logicae in tres partes rursus dividitur, quarum prima *sophisticam*, secunda *dialecticam*, tertia *demonstrativam* complectitur. *Sophistica* rationem docet, qua captiosas cavillationes, quibus verum impugnari potest, detegere, et resolvere nobis

---

[1] P. 7.

[2] Huiusmodi, e. g., sunt enunciationes, quae sapientum auctoritate fulciuntur.

[3] Etsi interdum conclusio syllogismi dialectici in se spectata sit enunciatio necessaria, tamen *opinionem*, non scientiam gignit, quia non tamquam necessaria, sed tamquam probabilis ab intellectu nostro apprehenditur. E. g., haec enunciatio, *anima humana est immortalis*, in se spectata est necessaria; sed tamen, si ex principiis extra naturam rei positis colligatur, puta a consensu omnium gentium, aut ab auctoritate sapientum, aut ab aliis id genus momentis, opinionem dumtaxat gignit.

licet. *Dialectica* modum ostendit, quo res, de qua quaestio occurrit, probabilibus argumentis inveniri potest. *Demonstrativa* denique de illa demonstratione agit, ex qua scientia gignitur.

CAPVT PRIMVM

De syllogismo sophistico

Art. I. — Natura sophismatis explicatur

3. *Sophistae* ii dicebantur, qui non ut invenirent verum, sed, ut ait Tullius [1], *ostentationis, aut quaestus causa* philosophabantur. Ipsi autem, ut hunc attingerent finem, argumentationes usurpabant occulte vitiosas, quae nempe sub specie veri falsum exhibebant [2], atque ita redarguebant adversarium, cum quo disputabant, sive illum inducebant aut ad negandum id, quod ipse concesserat, aut ad concedendum id, quod negaverat [3]. Itaque argumentatio sophistica, sive *sophisma*, definiri potest: *Syllogismus ita confictus, ut sub specie veri falsum exhibeat.*

4. Iam occultum vitium, quod in sophismate latet, aut in eo est, quod conficitur ex iis, quae verisimilia videntur, sed non sunt, aut in eo, quod ex verisimilibus componitur, sed contra leges syllogismi. Priori modo sophisma dicitur peccare *materia*, altero *forma*. At vero syllogismus, qui forma peccat, non est proprie syllogismus, sed *paralogismus*, seu *apparens* syllogismus, quia, ut alibi adnotavimus [4], forma essentiam ratiocinationis constituit, adeo ut, si ipsa desit, nulla existat ratiocinatio.

5. Possunt autem sophismata extrui vel a vocibus, quae in argumentatione adhibentur, vel a rebus significatis per voces; unde distinguuntur in sophismata, sive *fallacias in dictione*, et *extra dictionem*. Illa fundamentum habent in apparenti identitate vocis, aut orationis, nempe in eo, quod vox, aut plures voces, quae diversas res denotant, adhibentur, quasi unam rem significent; ista in apparenti

---

[1] *Acad.*, lib. II, c. 32.

[2] Quare sophista omne confert studium, *ad hoc quod videatur scire, quamvis nesciat*; S. Thom., *In lib. IV Met.*, lect. IV.

[3] Hanc ob rationem argumentatio sophistica dicitur *elenchus*, sive *redargutio*, quia thesim ab adversario defensam redarguit. Vid. s. Aug., *Contra Crescon.*, lib. I, c. XV, n. 19.

[4] Cf p. 39-40.

identitate rerum, nempe in eo, quod res significata ab aliqua voce eadem ratione accipitur, dum diversa ratione accipienda est.

6. Cum sophisma spectet ad falsum sub specie veri insinuandum, duo ad eius effectionem concurrant oportet, quae *causae sophismatum* dicuntur, nempe *causa apparentiae*, et *causa non existentiae*. Causa *apparentiae* est aliquid, ex quo id, quod falsum est, quamdam speciem veri mutuatur. Causa autem *non existentiae* est aliquid, quo id, quod speciem veri prae se fert, re ipsa falsum est. Patet autem diversas species sophismatum constitui ex diversitate *causarum apparentiae*, non vero ex diversitate *causarum non existentiae*, quia sophisma non eo spectat, ut ostendat falsum esse id, quod speciem veri habet, sed ut sub specie veri exhibeat id, quod est falsum [1].

ART. II. — De sophismatis in dictione

7. Sophismata, quae in dictione versantur, haec sunt: *Figura dictionis*, *homonymia*, sive *aequivocatio*, *accentus*, *amphibolia*, *compositio*, et *divisio*.

8. Sophisma *figurae dictionis* existit, quoties duae dictiones, quae diversam significationem habent, propter similitudinem desinentiae sumuntur, quasi idem significent. E. g., ex eo, quod *operari*, et *amari* similiter desinunt, hoc sophisma construi potest: *Amari est pati; ergo etiam operari est pati*; vel, *Vapulare est pati; ergo amare est pati*.

9. Sophisma *aequivocationis* committitur, cum una, eademque vox, quae sine ulla variatione plura significat, tamquam univoca in argumentatione adhibetur. E. g., sophista eum, qui nullum sidus latrare asserit, redarguere potest hac fallacia: *Quoddam sidus est canis; sed canis latrat; ergo quoddam sidus latrat*.

10. Fallacia *accentus* habetur, cum aliqua vox, quae ob variationem accentuum plura significat, tamquam unum significans in argumentatione accipitur. Hoc genus sophismatum praesertim apud Graecos obtinuit, usus enim accentuum in graeca lingua frequentissimus est. Huic generi sophismatum etiam accensentur, quae ab ambiguitate quantitatis sumi possunt. E. g., *Qui occidit, moritur; at-*

---

[1] Hinc sophistarum scientia « est visa sive apparens scientia non existens »; *In lib. IV Metaph.*, lect. IV.

qui gladius occidit; ergo gladius moritur; quia *occidit*, si secunda syllaba corripiatur, idem valet, ac *moritur*; sin producatur, idem valet, ac *interficit*.

11. Sophisma *amphiboliae* efficitur, quoties plures dictiones ita coniunguntur, ut multiplicem significationem pariant. E. g., haec verba, *Vellem me capere hostes*, multiplicem sensum habent, quia, cum accusativus *me* vel ante, vel post infinitum *capere* construi queat, ipsa alterutrum significare possunt, scilicet aut *velle me capi ab hostibus*, aut *velle hostes a me capi*. Quocirca ipsa, aiente Alberto M. [1], occasionem praebere possunt huic sophismati: *Vellem me accipere quoscumque vellent me accipere; atqui pugnantes vellent me accipere; ergo vellem pugnantes me accipere* [2].

12. Fallacia *compositionis* existit, quoties plures dictiones, quae in sensu diviso dumtaxat verae sunt, accipiuntur in sensu composito. E. g., illa verba I. C. apud Lucam, *Caeci vident, claudi ambulant, surdi audiunt*, intelligenda sunt in *sensu diviso*, ita nempe, ut qui ante caeci erant, viderent, et qui claudi, ambularent, et qui surdi, audirent. At increduli ea veluti coniuncta accipiunt, et ita sophistice argumentantur: *Ea, quorum unum altero tollitur, simul stare repugnat. Atqui caecum esse, et videre; claudum esse, et ambulare; surdum esse, et audire eiusmodi sunt, ut unum altero tollatur. Ergo repugnat caecos videre, claudos ambulare, et surdos audire.*

13. Denique fallacia *divisionis* committitur, cum plures dictiones, quae in sensu composito dumtaxat verae sunt, sumuntur in sensu diviso. E. g., si duo et tria, quae coniuncta *quinque* efficiunt, seiuncta acceperis, inde poteris eruere hoc sophisma: *Duo, et tria sunt paria et imparia; atqui quinque sunt duo, et tria; ergo quinque sunt paria, et imparia.*

Art. III. — De sophismatis extra dictionem

14. Sophismata *in re*, sive *extra dictionem*, sunt: *Fallacia accidentis, transitus a dicto secundum quid ad dictum sim-*

---

[1] *Elenchorum libri duo*, lib. I, tract. I, c. 3.

[2] Hoc genere constructionis Apollo, ut fertur, Pyrrhum delusit sciscitantem, num bellum Romanis inferre deberet; sic enim ei respondit: *Aio te, Aeacida, Romanos vincere posse.*

pliciter, ignorationis elenchi, petitionis principii, consequentis, non causae pro causa, plurium interrogationum.

15. Fallacia *accidentis* existit, quoties ex eo solum, quod individuum alicui speciei subiicitur, deducitur ipsum praeditum esse aliqua proprietate, quae ad speciem per accidens pertinet. E. g., *Homo currit; atqui Socrates est homo; ergo Socrates currit.*

16. Fallacia *transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* committitur, cum ex eo, quod aliquid convenit alicui secundum aliquam rationem, ipsum ei secundum omnem rationem convenire colligitur; e. g., Anabaptistae ex eo quod Paulus vetus Testamentum abrogatum fuisse scripsit, conficiebant ipsum omnino non valere. Quo modo a dicto secundum aliquam rationem ad dictum simpliciter progrediebantur; Paulus enim non sibi voluit vetus Testamentum abrogatum fuisse omnino, sed aliqua ex parte, sive non in iis, quae ad substantiam, sed in iis, quae ad accidentia spectant.

17. Fallacia *ignorationis elenchi*, seu *redargutionis*, ex eo originem habet, quod sophista obiicit adversario aliquam contradictionem, quae reipsa non existit[1]; unde sophista adversarium redarguere videtur, sed revera non redarguit. E. g., hoc sophisma committunt haeretici, cum ita argumentantur: *Christus est aeternus; atqui Christus natus est in tempore; ergo Christus est aeternus, et non aeternus.* Haec contradictio, quam ipsi obtrudunt, non existit, nam *esse aeternum*, et *esse natum in tempore* non pertinent ad Christum secundum eamdem, sed secundum diversam naturam.

18. *Petitio principii* habetur, quoties « idem assumitur ad probationem sui ipsius sub alio vocabulo[2] ». In hoc sophisma incurreret quisquis probaturus animam humanam esse immortalem argumentaretur hoc modo: *Anima humana est superstes corpori; ergo est immortalis.*

19. Fallacia *consequentis* duos modos habere potest. Primus est, cum, posito consequenti alicuius enunciationis connexae, ponitur et antecedens. E. g., *Si homo est, ani-*

---

[1] Inde intelligis hoc sophisma *ignorationem elenchi*, seu *redargutionis* vocari, quia sophista, qui illo utitur, patefacit se ignorare, quomodo adversarius redarguendus sit.

[2] S. Thom., *Opusc.* XXXIX, *De Fallaciis*, c. 12.

mal est; atqui est animal; ergo est homo. Alter est, cum, sublato antecedenti enunciationis connexae, tollitur et consequens. E. g., *Si homo est, animal est; atqui homo non est; ergo non est animal*[1].

20. Fallacia *non causae pro causa* existit, cum aliqua propositio sumitur veluti causa falsae conclusionis, cum illa huius causa re ipsa non sit. E. g., si quis asserat animas humanas multiplicari secundum multiplicationem corporum, sophista potest eum redarguere hac fallaci argumentatione: *Animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum; ergo, destructis corporibus, non possunt in suo esse perdurare; atqui hoc est falsum; ergo falsum etiam est animas multiplicari secundum multiplicationem corporum.* In qua argumentatione sophista sumit illam enunciationem, *Animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum*, esse causam illius falsi consequentis, nempe, quod *ipsae, destructis corporibus, non possunt in suo esse perdurare*; at vero causa falsitatis huius consequentis non est illa enunciatio, sed alia, quam sophista supponit, nempe, *animas in suo esse a corporibus pendere.*

21. Fallacia *plurium interrogationum* existit, cum plures interrogationes ita componuntur, ut sive responsio sit aiens, sive negans, respondens semper falsitatis redarguatur. Ita, si quis sophista, ut apud Gellium est[2], te interroget, num, *Quidquid non perdidisti, habeas*, sive negando, sive aiendo responderis, in captionem incides. Nam si negaveris te habere quod non perdidisti, ipse te redarguet hoc modo: *Quidquid non perdidisti, non habes; atqui oculos non perdidisti; ergo oculos non habes*; sin dixeris te habere quod non perdidisti, te redarguet hoc alio modo: *Quidquid non perdidisti, habes*; *atqui cornua non perdidisti; ergo cornua habes.*

Art. IV. — De sophismatum solutionibus

22. Modi, quibus sophismata vere solvuntur[3], sunt vel

---

[1] Cf quae diximus p. 44. — [2] *Noctes Atticae*, lib. VI, c. 2.

[3] Diximus *vere* solvuntur, quia dari possunt etiam *apparentes* solutiones sophismatum, in quibus nempe difficultatem directe non solvimus, sed potius eludimus, vel eam incidendo, vel opponendo aliam fortiorem obiectionem, vel exhibendo absurda, quae inde sequerentur, vel revincendo sophistam imperitiae in arte sua.

generales, vel speciales. Quod ad modos generales spectat, memoria revocandum nobis est syllogismum posse esse falsum vel quod in materiam, vel quod in formam peccat. Si peccat in materiam, utraque, vel alterutra praemissarum neganda est, siquidem syllogismus nequit falsus esse quoad materiam, nisi utraque, vel alterutra praemissarum sit falsa. Si peccat in formam, distinctione, aut divisione opus est. Etenim syllogismus in formam peccat, vel quia aliqua propositio aequivocam, ac proinde multiplicem significationem habet, vel quia praemissae debitum ordinem cum conclusione non habent. Iam, si primo vitio formae laborat, distinguenda est illa propositio aequivoca; sin altero, dividendae sunt praemissae a conclusione, sive ostendendum est conclusionem cum praemissis non connecti.

23. Quoad autem modos speciales, quibus sophismata vere solvi possunt, eos singulos exponere ratio huius operis haud sinit. Quare unum, aut alterum, exempli instar, dumtaxat innuemus. Fallacia *compositionis*, et *divisionis*, quae est in dictione, solvitur, si ea, quae sophista sensu composito accipit, a nobis sensu diviso, et quae ille sensu diviso, a nobis sensu composito explicentur. Ita si quis cavilletur hoc modo: *Apostoli sunt duodecim: atqui Petrus, et Ioannes sunt Apostoli; ergo Petrus, et Ioannes sunt duodecim*, neganda est conclusio, quia esse duodecim, quod de Apostolis simul coniunctis dumtaxat verum est, de iis etiam separatis praedicatur. Si sophista fallaciam ignorationis elenchi adhibens, ita arguit: *Duo sunt duplum unius; atqui non sunt duplum trium; ergo sunt duplum, et non duplum*; respondendum est conclusionem a praemissis haud fluere, quia in praemissis non dicitur idem esse duplum, et non duplum, prout ad idem, sed prout ad diversa, nempe ad *unum*, et ad *tria* refertur.

CAPVT II.

De syllogismo dialectico

24. *Dialectica* est ea pars Logicae, quae modum docet, quo aliqua quaestio per probabiles rationes in utramque partem exagitatur. Ipsa *via ad scientiam* dicitur, quia mens humana ad perfectam cognitionem, sive scientiam rei assequendam veluti per quosdam gradus pervenit; nimirum

primum inquirit, quid probabile, aut verisimile in re quaesita sibi occurrat, et deinde per has probabiles rationes ad perfectam, seu scientificam cognitionem illius rei progreditur.

Art. I. — Quaestiones, quae in universum circa res institui possunt, recensentur

25. Quatuor de qualibet re quaeri possunt, nempe *an sit*, *quid sit*, *qualis sit*, *cur*, *et unde sit*. Prima quaestione quaeritur existentia rei; altera, ipsius essentia; tertia, qualitas, quae rei inhaeret, sed eius essentiam non efficit; quarta denique, finis, propter quem, et causa, ex qua res effecta est.

26. Circa haec varia quaestionum genera quaedam adnotanda sunt:

1° Cum existentia rei, de qua quaeritur, nos latet, quaestio *an sit*, aliis praecedere debet, quippe quod nihil de aliqua re quaerere licet, nisi ipsam esse constet. Ut autem haec quaestio institui possit, necesse est ut innotescat quid nomine rei quaesitae intelligatur, nulla enim quaestio, quaecumque ea sit, institui potest, nisi voces, quibus significatur, compertae sint.

2° Quaestiones, *an res sit*, et *qualis res sit*, ad unam quaestionem revocantur, quippe quod ambae ad existentiam rei pertinent, et tantum in eo differunt, quod quaestio, *an res sit*, respicit existentiam rei absolute; quaestio autem, *qualis res sit*, versatur circa existentiam alicuius affectionis rei. Item, quaestiones, *quid res sit*, et *propter quid* ipsa *sit*, ad unicam quaestionem redeunt; nam rei essentia, in qua quaestio, *quid sit*, consistit, complectitur principia, ex quibus res constituitur, sive causas, propter quas ipsa ad hanc, et non ad aliam speciem pertinet: quapropter qui novit causas rei, nempe *propter quid*, is essentiam rei, nempe *quid res sit*, simul discit; et vicissim. E. g., si quis cognoscit causam, per quam luna deficit, esse interpositionem terrae inter lunam, et solem, simul cognoscit defectionem lunae esse privationem luminis ex interpositione terrae inter lunam, et solem effectam; quocirca essentiam eclipsis una cum causa eius cognoscit.

3° Quaestiones, *an res sit*, et *qualis res sit*, cum respiciant existentiam rei, cognitionem *vulgarem*; quaestiones, *quid res sit*, et *propter quid sit*, cum inquirant causam,

et essentiam rei, cognitionem *scientificam* in nobis progignunt; siquidem cognitio vulgaris a scientifica in eo differt, quod illa tantum rem esse, haec autem, cur ita esse debeat, exhibet. At vero, quaestio, *an res sit*, ad scientificam cognitionem rei efficiendam plurimum confert, quia mens nostra, cum apprehendit existentiam rei, cuius causam ignorat, naturaliter trahitur ad ipsam causam investigandam, ut quid res sit, cognoscat. Idem dicatur de quaestione, *qualis res sit*, nam, perspectis affectionibus, quae rei insunt, haud difficulter cognoscitur, qua ex causa ipsae rei insint.

Art. II. — Quaenam sint quaestiones dialecticae, exponitur

27. Quaestionum theoria in universum explicata, exponere e re est, quaenam sint quaestiones dialecticae. In primis manifestum est quaestiones *quid res sit*, et *cur*, et *unde sit*, ad dialecticam non pertinere, quia illae, ut diximus, certam, et scientificam cognitionem rei pariunt, dum e contrario dialectica probabilem cognitionem dumtaxat sectatur. Hinc, quando rem esse innotescit, quaestio dialectica alia esse non potest, quam quaestio, *qualis res sit*, nempe, *num aliquid rei insit*.

28. Iam circa quaestionem, *num aliquid rei insit*, dialectice institutam non pertinet quidem ad Logicam tradere, num haec, vel illa proprietas huic vel illi rerum speciei insit, sed tantum modum, quo insit, argumentis probabilibus [1] investigare. Hic autem modus quadruplex esse potest, nempe investigari potest, utrum aliquid insit rei uti *genus*; e. g., *num hominis genus sit esse animal*, vel uti *proprium*, e. g., *utrum proprium hominis sit esse risibile*; vel uti *definitio*, e. g., *utrum hominis definitio sit esse animal rationale*; vel uti *accidens* e. g., *utrum accidens hominis sit esse album*. Hanc ob rationem quatuor numerantur quaestiones dialecticae, nempe *de genere*, *de proprio*, *de definitione*, et *de accidente* [2].

---

[1] Syllogismi, qui in dialectica adhibentur, sunt *enthymema*, et *epichirema*; nam hi syllogismi, ut in prima parte diximus, cum ex probabilibus praemissis proficiscantur, probabiles conclusiones habent, ac proinde ad solvendas quaestiones dialecticas, quae circa probabilia versantur, pertinent.

[2] Quaestiones, num aliquid alicui insit uti *differentia*, e. g., *num*

29. Ex his conficitur etsi genus, et definitio, *quid res sit*, nempe definitio essentiam totam, et genus ex parte denotent, tamen quaestiones dialecticas *de genere*, et *de definitione* ad quaestionem, *qualis res sit*, spectare; in iis enim investigatur argumentis probabilibus, num aliquid, quod rei inesse constat, insit ipsi uti genus, vel uti definitio.

30. Illud autem animadvertendum est, quaestiones non esse instituendas, quae vel *impiae* vel *manifestae sensui*, vel *nimis faciles*, aut *nimis difficiles sunt*. *Impiae*, e. g., *num Deus sit colendus*, quia qui huiusmodi quaestiones instituunt, potius sunt poena coercendi, quam argumentis refutandi. Tum *manifestae sensui*, e. g., *sitne nix alba, an non*, nam quisquis de his dubitat, sensu carere dicendus est. Demum *nimis faciles*, aut *nimis difficiles*, quia nimia facilitas omnem locum dubitationi eripit, et nimia difficultas exercitationem, quae assecutioni scientiae valde utilis est, insuavem, ac infructuosam reddit.

Art. III. — De usu dubitationis, et historiae ad investigationem veri

31. Dialectica, uti diximus, viam ad verum inveniendum indicare debet. Iam investigatio veri a dubitatione, eiusque solutione initium sumere debet. Sane, qui aliquam quaestionem instituit, de eo, quod quaerit, dubitat. Etenim quaestio circa aliquam rem institui non potest, nisi ab eo, qui illam ita se habere, vel ita se non habere certo non cognoscit, sed inter utramque partem contradictionis vacillat. Atqui status mentis inter utramque contradictionis partem vacillantis *dubitatio* vocatur. Ergo qui aliquam quaestionem instituit, de eo, quod quaerit, dubitat.

32. Iam ista dubitatio oritur ex eo, quod contrariae philosophorum opiniones circa rem, quam quaerimus, existunt, vel ex eo, quod praeiudicatas opiniones circa ipsam temere imbibimus. Quapropter quaestionem solvendam suscipimus, ut certam inter contrarias sententias cognoscamus, vel ut animum nostrum praeiudicatis opinionibus expoliemus. Quod cum ita sit, manifestum est ei,

---

homo ratione polleat, vel uti *species*, e. g., utrum *bucephalus sit bellua*, inter quaestiones dialecticas non numerantur, quia ipsae dialectice consideratae aliquid, quod de pluribus praedicatur, denotant, ac proinde ad quaestionem *de genere* revocantur.

qui rite, utiliterque quaestionem dirimere vult, a solutione dubitationis initium sumendum esse. Enimvero quaenam inter contrarias sententias certa sit, statuere non possumus, nisi illas hinc inde excutiamus, et quid de his admittendum, quidve reiiciendum sit, perspiciamus; item animum nostrum praeiudicatis opinionibus expoliare non possumus, nisi, harum examine instituto, veras a falsis discriminemus. Atqui in his solutio dubitationis consistit. Ergo quaestio rite solvi nequit, nisi dubitatio in primis solvatur. Id s.Thomas sequenti exemplo declaravit. Quemadmodum ligatus non potest ambulare, nisi vinculum solvat, quo constringitur, ita, cum homo, rem ignotam quaerens, a dubitatione, veluti quodam vinculo mentis detineatur, in cognitione rei progredi non potest, nisi dubitationem solvat [1].

33. At vero haec non ita accipienda sunt, ut de omnibus dubitetur. Etenim, si de omnibus dubitetur, nulla dubitatio exsolvi potest, quia dubitatio nonnisi per ea, quae omnino certa sunt, ac proinde nulli dubitationi obnoxia, excluditur. Hinc sapienter Aristoteles monuit [2], dubitationem instituendam esse vel de iis, quae a sapientibus nondum investigata sunt, vel de iis, circa quae plures, ab seque discrepantes sapientum opiniones extant [3].

34. Haec, quam commendavimus, dubitatio, appellatur *methodica*, atque a dubitatione *sceptica* maxime differt, 1° quia is, qui dubitationem, methodi gratia, instituit, eo usque dubitat, donec ad dubitationis solutionem perveniat, dum Scepticus ea mente dubitat, ut in dubitatione maneat; 2° quia sceptica dubitatio circa omnia versatur, nihilque esse ex se perspicuum statuit, dum in dubitatione methodica multa ex se perspicua admittuntur, de quibus ne possibile quidem est dubitare, et quorum ope dubitationes exsolvere licet.

35. Quaestionem dirimere aggredienti valde etiam utile est illius historiam, seu sapientum, qui praecesserunt, opiniones nosse. Namque ea, quae circa rem a nobis quaesitam maiores nostri invenerunt, vel vera esse a nobis perspiciuntur, vel falsa. Si primum, mens nostra nova

---

[1] *In lib. III Met.*, lect. I.—[2] *Met.*, lib. II, c. I, § 1.

[3] Inde patet Cartesium hanc dubitationem longius, quam par, aequumque est, provexisse, siquidem ipse de omnibus, praeter existentiam sui ipsius, dubitare instituit; *De methodo*, § 4.

cognitione veritatum locupletatur, quin in iis ex se ipsa inquirendis tempus frustra terat. Sin alterum, efficitur ut errores, in quos alii ante nos inciderunt, vitemus, aliasque vias ad verum inveniendum ingrediamur[1].

ART. IV. — De locis, ex quibus argumenta dialectica hauriuntur

36. *Locus* a Teophrasto, discipulo Aristotelis, ita definitur: *Propositio omnium maxime universalis, quae per diversa genera rerum determinata solutioni quaestionum dialecticarum inservire potest*[2]. E. g., si quaeratur, *utrum sanitas melior potione sit*, solutio peti potest ab hac propositione: *Finis est melior iis, quae ad finem destinantur*; nam ex vi huius pronunciati licet ita argumentari: *Finis est melior iis, quae ad finem destinantur; atqui sanitas est finis, ob quem potio desideratur; ergo sanitas melior potione est.*

37. Quoniam quaestiones dialecticae sunt, ut diximus, vel *generis*, vel *definitionis*, vel *proprii*, vel *accidentis*, quadripartita est divisio locorum, quia alii eorum *a genere*, alii *a definitione*, alii *a proprio*, alii denique *ab accidente* sumuntur. Ex plurimis locis, qui ab his singulis sumi possunt, unum, et alterum, exempli instar, exponemus.

38. Ad loca, quae ab *accidente* sumuntur, pertinent hae propositiones: 1° *Contrariorum contraria sunt attributa*, vi cuius ita arguitur: *Iustus est laudandus*; *ergo iniustus est vituperandus.* 2° *Eidem subiecto contraria attributa inesse nequeunt*; unde ex eo, quod unum illorum inest subiecto, arguitur alterum ei non inesse. E. g., *Iustus est laudandus; ergo iustus non est vituperandus*; et, *Iniustus est vituperandus*; *ergo iniustus non est laudandus.* 3° *Idem attributum contrariis subiectis inesse non potest*; unde arguitur hoc modo: *Iustus est laudandus; ergo iniustus non est laudandus*; et, *Iniustus est vituperandus; ergo iustus non est vituperandus.*

39. *A genere* petitur hic locus: *Id, quod non convenit alicui speciei, aut individuo, non est genus, cui illa species, aut illud individuum subiicitur.* Puta, ex hoc loco facile

---

[1] Cf s. Thom., *In lib. I de Anim.*, lect. II, et *In lib. II Met.*, lect. I, et II.

[2] Cf Alexandrum Aphrodisiensem, *Comm. in lib. VIII Topic.*, lib. I, fol. 2 *verso* et *in lib. II*, fol. 21 *recto*, Venetiis 1514.

est refellere Epicurum, qui *bonum esse genus voluptatis* autumavit, quia sunt voluptatis species, de quibus *bonum* non praedicatur.

40. *A proprio* sumuntur hi loci: 1° *Id, quod non est simul cum re, sed vel prius ea, vel posterius, non est proprium eius*. E. g., *ambulare in foro non esse proprium hominis* ex eo probari potest, quod posterius contingit hominem ambulare in foro, quam hominem esse. 2° *Si subiecto est proprium aliquod attributum, contrarium huius attributi est etiam proprium contrario illius subiecti*. E. g., ex eo quod *esse expetendum* est proprium *boni*, inferre licet *esse fugiendum* esse proprium *mali*.

41. Denique exemplum alicuius loci, qui *a definitione* trahitur, est: *Quod rei naturam non ingreditur, ad illius definitionem non pertinet*, e. g., ex eo quod esse *bipes* non constituit hominis naturam, infertur ad eius definitionem haud pertinere.

CAPVT III.

De syllogismo demonstrativo

42. Syllogismo demonstrativo, sicuti diximus [1], scientificam rei cognitionem assequimur. Ut tractationi circa hunc syllogismum iustum ordinem adhibeamus, 1° de praecognitis demonstrationis; 2° de termino medio, quo fit demonstratio; 3° de variis generibus demonstrationis; 4° de effectu demonstrationis, seu de scientia; 5° de diversitate scientiarum disseremus.

Art. I. — Praenotiones demonstrationis exponuntur

43. Ea, quae ante solutionem quaestionis cognoscere oportet, *praecognita*, seu *praenotiones* in Scholis vocantur.

44. Ut definiatur, quaenam ante adeptionem scientiae nosse oporteat, hoc praemonendum esse ducimus. Quaelibet scientia tribus potissimum constat. Quae sunt 1° genus rei, ad cuius cognitionem scientia spectat, idque scientiae *subiectum* dicitur; 2° genus affectionum, quae, an subiecto insint, scientia expendit; e. g., in geometria ea, quae sunt prima in genere quantitatis continuae, sicut linea, superficies, et alia huiusmodi, constituunt *subiectum*;

---

[1] P. 50.

triangulum aequilaterum, quadratum etc. sunt *affectiones*; vel ipsum triangulum aequilaterum est subiectum, aequalitas angulorum est affectio [1]; 3° denique nonnullae enunciationes universales, quae sine demonstratione cognoscuntur, et ex quibus affectiones subiecto inesse intelligitur; atque hae enunciationes dicuntur *principia*, ex quibus fit demonstratio.

45. Iam praenotiones versantur circa subiectum, affectiones, et principia. Et sane, quemadmodum quisquis de loco in locum emigrare vult, nosse debet et unde proficiscitur, et quo spectat, et cui viae ipsi insistendum sit; ita qui scientiam aliquam persequitur, noscat quodammodo necesse est rem, quam scire cupit, eius affectiones, quas assequi studet, et principia, quorum ope ab eo, quod de re novit, ad ea, quae ignorat, pervenire valeat.

46. Praenotiones circa subiectum sunt, *quid significet*, et *quod sit*. Prior est definitio, quae dicitur *nominalis*, nempe oratio, quae explicat quid res significet; posterior autem *suppositio*, quia supponit rem aliquam esse, e. g., *esse motum*. Et sane, quoniam subiectum est fundamentum totius scientiae, fieri non potest, ut in illa ipsa scientia, cuius subiectum est, demonstretur per medium intrinsecum et *a priori* [2] ipsum vere esse, ac proinde oportet supponere *quod sit*.

47. Quod attinet ad affectiones subiecti, praenosse necesse est quid ipsae significent, nam si illud ipsum, quod nomen affectionis denotat, nos lateret, sane haud demonstrare possemus illam subiecto inesse. Praenoscendum autem non est quod affectio subiecti *sit*, seu subiecto insit, nam omnis demonstratio eo spectat, ut propriam affectionem subiecto inesse patefaciat, ac proinde si iam praecognosceretur affectionem subiecti reipsa *esse*, sive subiecto inesse, omnis inquisitio supervacanea foret.

48. Denique de principiis, ex quibus fit demonstratio, oportet praenoscere: 1° quid significent, quia praenoscere necesse est terminos, ex quibus ipsa constant; 2° quod

---

[1] *In lib. I Poster.*, lect. II.

[2] Diximus per medium *intrinsecum* et *a priori*, quia potest aliquando probari *an sit* in aliqua scientia *a posteriori*, vel ex mutuatis ab alia scientia. Ita Theologia, rationes mutuando a Metaphysica, Deum esse probat.

vera sint, quia, cum demonstratio a principiis pendeat, nulla erit demonstratio, nisi principia vera esse sumatur.

49. Advertendum hic est principia distingui in *communia*, et *propria*. Communia ea sunt, quae in omnibus scientiis locum habent[1]. Propria autem, quae circa subiecta singularum scientiarum versantur. E. g., principia propria geometriae sunt ea quae respiciunt quantitatem continuam[2]. Iam tum principia communia, tum principia propria sine ulla demonstratione sumuntur in illa scientia, in qua adhibentur; si enim demonstranda essent in eadem scientia, tunc non essent principia illius scientiae, quia quidquam prius illis in ea scientia foret[3]. At vero illud interest inter principia communia, et propria, quod communia sunt ex se perspicua, ideoque eiusmodi, ut in nulla scientia demonstrari indigeant[4]; propria vero, etsi non demonstrentur in ea scientia, cuius sunt principia, possunt tamen demonstrari in alia scientia superiori. Exemplo sit illud principium, *a puncto ad punctum lineam rectam ducere*; hoc enim principium, ut s. Thomas inquit, « supponit Geometra, et probat Naturalis, ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea recta media[5] ».

Art. II. — De termino medio syllogismi demonstrativi

50. Terminus medius syllogismi demonstrativi est causa rei, quae demonstranda suscipitur. Et sane, syllogismus demonstrativus gignit in nobis scientiam rei. Atqui scientia, uti mox dicemus, est cognitio rei per causam[6]. Ergo causa rei est medius terminus in syllogismo demonstrativo.

51. Iam quaelibet causa, nempe sive efficiens, sive materialis, sive formalis, sive finalis[7], medii termini munere fungi potest. E. g., « quandocumque, ut ait s. Thomas, aliquid demonstratur de toto per partes, videtur esse demonstratio per causam materialem; partes enim se habent ad totum secundum rationem materiae[8] ». Si demonstra-

---

1 Vulgo *axiomata*, sive *dignitates* nuncupantur.

2 Ad haec principia propria revocantur praenotiones circa subiectum, quae, ut paulo ante diximus, sunt *definitio nominalis*, et *suppositio*.

3 Cf s. Thom., *In lib. I Poster.*, lect. XIX. — 4 *Ibid.*

5 *Op. cit.*, lect. V. — 6 Cf interim p. 57.

7 De his causarum speciebus in *Ontologia* disseremus.

8 *In lib. II Poster. Anal.*, lect. IX.

veris hominem esse capacem scientiae ex eo, quod est rationalis, causam formalem pro argumento sumes. Ex causa efficiente in mundo esse ordinem demonstratur, quia Deus, qui mundum condidit, non potuit, quin ordinem inter omnes eius partes adhiberet. Denique ex causa finali Aristoteles demonstravit post coenam utile esse ambulare, quia deambulatio, cum ciborum digestioni inserviat, valetudini prodet.

52. Duo autem de hac re monere par est: I° Causa, quae tamquam medium adhibetur in syllogismo demonstrativo, debet esse 1° *per se*, *et necessaria*, 2° *propria*, non vero communis, 3° *proxima* sive *immediata*. Enimvero in syllogismo demonstrativo conclusio cognitionem gignit necessariam, ita ut oppositum eius haud sit possibile; omnino certam, et adaequatam, nempe eiusmodi, ut nulla alia ratione ad illam cognoscendam opus sit. Etenim si quid horum deesset, scientiam rei per syllogismum demonstrativum non assequeremur. Iam si conclusio probatur per causam, a qua illa non *per se*, sive necessario, vel naturaliter, sed *per accidens* promanat, ipsa non esset necessaria, quia id, quod *per accidens* oritur a causa, non semper oritur ab ea, ac proinde oppositum eius, quod probatur, non erit impossibile. E. g., aliquem probum esse ex eo, quod cum probis frequentissime agit, haud necessario demonstratur. Insuper causa communis non solum ad rem, cuius scientia quaeritur, sed etiam ad alias spectat; ac proinde si conclusio probaretur non per causam propriam, quae rem constituit, sed per causam communem, ipsa probabilis, non vero omnino certa esset. Hinc *eruditionem* aliquid bonum esse ex eo, quod optabilis est, apodictice non demonstratur. Denique cognitio adaequata rei non obtineretur, si eius probatio fieret per causam remotam, non proximam; nam causa remota adaequatam rationem rei haud exprimit. E. g., *hominem respirare* adaequate non cognoscitur, si ex causa remota, nempe ex eo, quod est animal, non vero ex causa proxima, nempe ex eo, quod habet pulmones, colligitur; sunt enim *animalia, quae non respirant, sicut pisces* [1]. Ex his omnibus perspicitur, quam recte syllogismus demonstrativus ille dicatur, cuius praemissae sunt necessariae,

[1] *In lib. I Poster.*, lect. XXIV.

certae, atque evidentes, sive syllogismus *necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum.*

II° Medius terminus in syllogismo scientifico ad definitionem rei reducitur. Porro definitio rei, sicuti adnotavimus [1], est illa brevis oratio, quae essentiam alicuius rei determinat, seu, ut s. Thomas ait, quae denotat *aliquam formam de ipsa re, quae per omnia ipsi respondet* [2]. E. g., definitur *homo*, cum dicitur esse *animal ratione praeditum*. Hoc praestituto, quatuor causae, quas recensuimus, ad unicam, nempe ad causam *formalem*, quae essentiam rei efficit, tandem redeunt. Enimvero munus *finis* est causam efficientem ad formam gignendam movere, unde ipse non nisi in forma iam perspecta conspicitur; causa autem *effectrix* id agit, ut materia a forma determinetur; materia denique per formam suam habet *esse*, et actionem; quocirca finis, vis effectrix, et materia ad formam referuntur. Ex quibus consequitur causam, sive medium terminum in syllogismo apodictico consistere in eo, quod essentiam rei denotat. Atqui definitio, uti vidimus, est oratio, quae essentiam rei significat. Igitur medius terminus in syllogismo apodictico redigitur ad definitionem rei, quae demonstranda suscipitur [3].

---

[1] P. 21. — [2] *Qq. dispp. de Ver.*, q. II, a. 1 ad 9.

[3] Hac in re illud adnotandum est, quod definitio, seu *quid sit*, non ita est medium, ut ipsam rem definitam probet, non enim per *animal rationale*, quae est definitio hominis, demonstratur *hominem esse*; sed ut probet ipsam rem de alio, uti per definitionem eclypsis, quae est privatio luminis ex interpositione terrae inter lunam et solem, ipsam de luna probamus; vel ut probetur aliquid de ipsa re, uti per definitionem hominis probamus ipsum esse risibilem. Quare, etsi *quid* et *propter quid* sint idem re (vid. p. 57), tamen differunt ratione; nam definitio, quae dicitur *quid*, est etiam *propter quid*; sed est *quid* ratione ipsius rei; atque est *propter quid*, quatenus assumitur ad probandum aliquid de ipsa re, vel eam de aliquo. Cf Toledo, *Commentaria in universam Aristotelis logicam; in cap. II lib. II Poster.*, fol. 212-213, et *in cap. IX*, f. 220, Venetiis 1614. Ast cuiusnam extremi definitio fungitur termini medii munere in syllogismo scientifico? In antecessum animadvertimus, ea, quae subiecto alicui insunt, vel causam sui habere in ipso subiecto, puta docilitas in homine causam habet in ipso homine, nempe *rationem*, vel in re extra subiectum posita, puta defectum lunae in terra inter solem et lunam interiecta. Iam in demonstratione affectionum, quae causam habent extra subiectum positam, neutiquam definitio subiecti medii termini munere

Art. III. — De variis demonstrationum generibus

53. Demonstratio proprie, et stricte accepta, secundum Aristotelem, non est, nisi syllogismus *scientificus*, nempe ille, qui, ut paulo ante diximus, rem per eiusdem causas proprias, necessarias, et proximas evidenter probat, quique idcirco *demonstrativus*, sive graeca voce *apodicticus* nuncupatur. At vero demonstratio cum penes Aristotelem, tum penes alios antiquos, et recentes non solum illo strictissimo sensu sumta fuit, sed interdum quoque vel pro omni syllogismo, qui quocumque modo conclusionem ex praemissis necessario infert, vel pro cuiuscumque generis probatione, ita ut demonstrare idem sit, ac probare. Ex his intelligitur, cur praeter illam demonstrationem, quae ab Aristotele *κατ' ἐξοχὴν*, et ab eius discipulis *principalis*, vel *potissima* dicta fuit, aliae demonstrationis species recenseantur.

54. Itaque in primis demonstratio distinguitur in demonstrationem *propter quid*, et demonstrationem *quia*. Demonstratio *propter quid* est illa, quae propriam, proxi-

---

fungi potest, propterea quod causa, cur affectio in ipso insit, non est subiectum ipsum, sed quidpiam positum extra ipsum. Ita frustra quispiam ex definitione lunae causam quaereret cur luna deficiat, atque ab ea definitione defectus lunae conficere studeret, cum causa, quamobrem deficit, non est luna, sed interiectus terrae inter solem et lunam. Quod attinet ad demonstrationem affectionum, quae in subiecto causam sui habent, medium aliquando est definitio subiecti, aliquando praedicati; nam cum causa, quae est medium syllogismi scientifici, sit causa proxima, non remota, prima affectio, quae immediate e subiecto oritur, per definitionem subiecti demonstratur, unaquaeque autem reliquarum affectionum per definitionem illius affectionis, quae eius causa propria et immediata est. At advertendum est, cum definitio subiecti pro medio sumitur, ipsam non per se, seu quà definitio subiecti, sed quà est causa affectionis, sumi. Nam in syllogismo scientifico quaeritur causa, per quam affectio subiecto inest, non per quam subiectum ipsum est; quocirca definitio subiecti pro medio sumitur in iis dumtaxat, in quibus una eademque est simul essentia subiecti, et causa accidentis. Ex quo colligitur definitionem praedicati esse reapse semper medium in syllogismo scientifico, propterea quod etiam in iis perpaucis, in quibus definitio subiecti pro medio sumitur, adhibetur non quia est definitio subiecti, sed quia est causa affectionis, uti *rationalitas*, quae est hominis forma, adhibetur tamquam terminus medius ad probandam hominis *docilitatem*, quia huius causa proxima est. Vid. Toledo, *ibid. In lib. II Post.*, c. VII, f. 221, et Balforeus, *Comment. in Org.* ad lib. II *De Demonstr.* c.8, p.666 sqq, Burdigalae 1616.

*

mam, et adaequatam rationem rei demonstratae continet; uti *habere pulmones*, quemadmodum paulo ante dictum est, causa est *respirandi*; quocirca haec demonstratio ad syllogismum apodicticum reducitur. Demonstratio *quia* dicitur illa, quae remotam, et minus adaequatam rei demonstratae causam, seu rationem affert, scilicet, quae determinatam radicem, propter quam res est, haud praesefert; uti *esse animal* est causa minus adaequata respirandi; vel illa, quae sumit effectum ad probandam causam; e. g., demonstratio existentiae Dei, quae ex rerum contingentium existentia conficitur, est demonstratio *quia*, cum ipsa per effectus fiat.

55. Ad has duas demonstrationis species illae facile revocari possunt, quae vulgo demonstrationes *a priori*, atque *a posteriori* dicuntur [1]. Demonstratio *a priori* ea est, quae fit per causam, et demonstratio *a posteriori* est ea, quae fit per effectus, et proprietates. Hinc patet demonstrationem *a posteriori* esse demonstrationem *quia*, et demonstrationem *a priori*, si fiat per causam propriam, proximam et adaequatam, eamdem esse, ac demonstrationem *propter quid*; sin per causam remotam, vel inadaequatam, ad demonstrationem *quia* revocari.

56. Distinguenda etiam est demonstratio *directa* a demonstratione *indirecta*, quae dicitur etiam *deductio ad absurdum*. Demonstratio directa ea est, in qua aliquod verum deducitur ex alio vero, cum quo connectitur. Indirecta autem demonstratio ea est, in qua aliquid verum esse evincitur ex eo quod, illo negato, aliquod absurdum oboriretur, vel falsum redarguitur, quia, si esset verum, aliquod absurdum existeret. Ita animam esse immortalem demonstratur *directe* ex eo, quod spiritualis est; *indirecte* ex eo, quod si immortalis non esset, nulla poena vitium, nulloque praemio virtus afficeretur.

---

[1] Origo duplicis huius generis demonstrationis, nempe *a priori*, et *a posteriori*, ex eo repetenda est, quod interdum causa effectu, interdum effectus causa notior est. Cum enim demonstratio a noto ad ignotum progredi debeat, liquet demonstrationem vel a causa ad effectum, vel ab effectu ad causam progredi oportere, prout vel causa notior nobis est, vel effectus notior causa. Si primum fiat, demonstratio dicitur *a priori*, sin alterum, *a posteriori*. Cf s. Thom., *In lib. I Poster.*, lect. IV.

57. Magnam vim ad refellendum adversarium habet illa demonstratio, quae *ex datis*, vel *ad hominem* dicitur. Haec principiis ab adversario concessis nititur, nempe in eo consistit, quod adversarius, si verum quodpiam fateri recuset, admittere cogitur alia, quae ipsemet falsa esse non diffitetur. Exemplo sit argumentum illud, quo Paulus adversarios resurrectionis mortuorum redarguit. Si verum non esset mortuos resurrecturos, consequeretur 1° Christum non resurrexisse, 2° inanem esse suam praedicationem, 3° inanem esse illorum fidem; atqui haec tria ipsimet falsa esse fatentur; ergo necesse est, ut fateantur quoque veram esse mortuorum resurrectionem [1].

58. Denique tacendum non est de demonstratione, quae *regressiva* nuncupatur. Ea est, in qua primum per argumentationem *a posteriori* a cognitione effectus ad cognitionem causae progredimur; deinde per argumentationem *a priori* ex cognitione causae ad effectum penitius cognoscendum, sive ad reddendam rationem existentiae effectus regredimur. E. g., demonstratio *regressiva* conficitur, si prius probatur ignem existere ex eo, quod fumus videtur; deinde ex eo, quod ignis existit, ratio redditur, cur fumus existat [2].

Art. IV. — De effectu demonstrationis, sive de scientia

59. Scientia, si proprio, et stricto sensu accipiatur, « est, aiente s. Thoma, effectus demonstrationis [3] », sub quo nomine *demonstrationis* hic intelligitur ille syllogismus, qui appellatur *demonstrativus* [4]. « Demonstratio, inquit idem sanctus Doctor, quae facit scientiam de re, sumitur ex causis proximis rei [5] ». Quare scientia recte definitur: *Cognitio certa, et evidens rei per causam*, vel *cognitio per demonstrationem acquisita* [6].

60. Ut vero scientiae natura penitus inspiciatur, illius discrimen ab *opinione*, et *fide* nosse iuvabit. In primis opinio natura sua expostulat, ut qui in ea versatur, de

---

[1] Cf s. Aug., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 31, n. 49.
[2] Cf s. Thom., *In lib. I Poster.*, lect. VIII. — [3] *Ibid.*, lect. XIV.
[4] Cf p. 67. — [5] *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 3 ad 5.
[6] « Ille scit, inquit Aristoteles, proprie, ac simpliciter, qui causam cognoscit, cur res sit, et illius causam esse, et aliter se habere non posse firmiter tenet »; *Anal. Poster.*, lib. I, c. 7. Cf s. Aug., *Contr. Acad.*, lib. II, c. 7, n. 19.

opposito dubitare possit. « Opinio, s. Thomas inquit, significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius [1]». Quapropter scientia ex demonstratione efficitur, opinio autem ex syllogismo dialectico; ex quo fit, ut illa firma, haec infirma sit. Iam ex demonstratione ideo res certitudine firma, et absoluta cognoscitur, quia per causam, quae eius essentiam constituit, probatur. Ex syllogismo dialectico infirma rei cognitio obtinetur, quia rationibus extra rei essentiam sumtis probatur [2]. Inde exurgit aliud caput differentiae inter scientiam, et opinionem, nempe, scientia circa necessarium, et immutabile versatur, quia essentiae rerum, ut suo loco dicemus, sunt necessariae, et immutabiles; opinio vero circa contingens, et mutabile.

61. Fides autem definitur: Mentis adhaesio alicui rei, quam quis non videt, sed alteri dicenti credit [3]. Ex hac definitione patet praecipuum discrimen inter scientiam, et fidem ex eo repetendum esse, quod certitudo scientiae, ut s. Thomas ait, consistit in duobus, scilicet in evidentia, et firmitate adhaesionis; certitudo autem fidei consistit in uno tantum, scilicet in firmitate adhaesionis [4]. Etenim in iis, quae scientia cognovimus, nos ipsi conclusionem ex principiis fluere perspicimus, id quod non contingit in iis, quae fide tenemus. Fides autem in *divinam*, et *humanam* distinguitur, quia ad assentiendum rebus, quas ex nobis ipsis non cognoscimus, movemur ab auctoritate divina, vel humana.

Art. V. — De scientia latiori sensu accepta

62. Scientia, de qua in praecedenti articulo locuti sumus, significat perfectam notitiam alicuius rei, quae per eius causam adquiritur. At vero nomine scientiae vulgo denotari etiam solet quodcumque systema cognitionum secum connexarum, quae ad certum quemdam ordinem rerum pertinent. Iam si scientia hoc sensu intelligatur, indubium est ipsam non solum syllogismo demonstrativo, sed etiam probabili, neque syllogismo tantum, sed etiam inductione uti; adsunt enim scientiae, in quibus non omnia

---

[1] I, q. LXXIX, a. 9 ad 4. — [2] Cf p. 50.
[3] Cf s. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. LXVII, a. 3 c.
[4] *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 2, *sol.* 3 c.

firmiter, nec omnia per idem instrumentum sciendi cognoscere licet.

63. Iam circa scientiam hac significatione acceptam explicandum nobis est, 1° quaenam sint scientiae *speculativae*, quaenam *practicae*; 2° quid scientia ab *arte* differat; 3° undenam scientiarum diversitas sit repetenda; 4° quaenam sit scientia *prima*.

In primis scientia *speculativa*, vel *theoretica* ea est, quae in veritatis contemplatione consistit, e. g., geometria; scientia autem practica ea dicitur, cuius finis est cognitam veritatem traducendi ad opus, e. g., scientia medicinae. Potest autem, monente s. Thoma, una, eademque scientia esse theoretica, et practica, si partim circa cognitionem veri, partim circa regulas morum versetur. Exemplo sit Theologia revelata, quae non solum tractat de rebus divinis, sed etiam de actibus humanis, prout per istos aeternam beatitudinem assequimur [1]. Insuper scientia, « quae ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica ». Quod si in scientia, quae spectat ad opus, non consideramus effectionem operis, sed tantum principia, quibus effectio operis nititur; vel consideramus operis effectionem, non ut perficiamus opus, sed ut quomodo perfici queat, cognoscamus, tunc scientia est practica secundum rem, quam scimus, at theoretica secundum modum, vel finem ad quem spectat [2].

64. Quod attinet ad alterum, ars a s. Thoma definitur: « Ratio recte aliquorum operum faciendorum [3] ». Qua in definitione significatur, artem complecti non solum regulas, iuxta quas opera artis condere licet, sed etiam rationem, ex qua illae regulae promanant, totaque operum pulcritudo exurgit [4]. Iam vero tum scientiae theoreticae, tum practicae ab arte differunt. Nam scientiae theoreticae versantur circa necessarium, et universale, artes autem circa contingens, et particulare. Scientiae autem practicae, quamquam, perinde ac artes, materiam contingentem habeant, nempe actiones hominis, tamen circa *particularia operabilia*, ut cum Scholis loquamur, minime versantur,

---

[1] I, q. I, a. 4 c.—[2] Cf s. Thom., I, q. XIV, a. 16 c.

[3] *In lib. I Poster.*, lect. I.

[4] *Ibid.* Quare *artifex* ab *opifice*, qui illam rationem ignorat, distinguitur.

quippe quae non, uti artes, ad particularem modum, quo hoc, et illud opus efficitur, spectant, sed ad illud tantum, ut universales leges, quibus aliquod genus operum dirigitur, exponant.

65. Quamvis autem scientia ab arte differat, tamen scientia alicuius artis condi potest. Etenim, uti paulo ante adnotavimus, artium regulae tutae, et rectae esse non possunt, nisi ex principiis rerum, ad quas referuntur, accurate deriventur. Quapropter investigari dumtaxat possunt huiusmodi principia, quibus regulae alicuius artis innituntur, atque ita scientia illius artis effici potest [1]. Scientia, quae circa ingenuas artes versatur, *Aesthetica* nuncupatur [2].

66. Ad tertium quod attinet, scientiae ex eo distinguuntur, quod de diversis obiectis tractant. Ita *Theodicea*, et *Psychologia* diversae sunt scientiae, quia illa de Deo, haec de anima humana tractat. At vero scientiae inter se distinguuntur ex diversitate sui obiecti considerati non *materialiter*, nempe in se, sed *formaliter*, nempe secundum principia, ex quibus cognoscitur. Quapropter plures res una, eademque scientia continentur, si ex iisdem principiis cognoscantur, atque e contrario, una, eademque res ad diversas scientias pertinet, si ex diversis principiis consideretur. E. g., etsi unum sit obiectum cum revelatae, tum naturalis Theologiae, hae tamen diversae sunt scientiae, quia illa ex principiis revelatis, haec ex prin-

---

[1] Cf p. 3.

[2] Historia etiam aliqua ratione scientifica tradi potest, quatenus nempe philosophus in Regnorum, et Imperiorum historiis pervolvendis potest causas exquirere eventuum, quos ipsae enarrant, et animadversiones philosophicas in historiam scribere; id quod a s. Augustino (vid. praesertim egregium eius opus *De Civ. Dei*) inter veteres, et a Bossueto (*Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1861) inter recentes prae ceteris sapientissime factum est. At cavendum est ab illorum errore, qui, Vicum nostrum (*Principii di una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*) secuti, in ea sententia versantur, genus hominum secundum quasdam necessarias leges, quae in natura ipsa humana radices agunt, progredi debere, proindeque ex his legibus scientiam historiae generis humani proprio sensu acceptam confici posse. Verum nemo non videt abnormitatem huius scientiae. Et sane, materia scientiae est id, quod est necessarium, et immutabile; atqui actiones humanae sunt liberae; ergo fieri nunquam potest, ut historiae scientia proprie dicta conficiatur.

cipiis lumine naturali notis procedit. Contra ea, Theologia revelata, etiamsi non solum de Deo, sed etiam de homine, aliisque Dei operibus disputet, tamen una scientia est, quia de his omnibus ex principiis eiusdem generis, nempe a Deo ipso revelatis, disputat.

67. Denique aliquam scientiam, cui ceterae subsint, admittendam esse, ita demonstratur. In peculiaribus scientiis tractatur de determinatis, et peculiaribus modis entis. Atqui determinati, et particulares modi entis perfecte cognosci non possunt, nisi iam universales eius rationes cognoscantur. Ergo scientia sit oportet, quae de ente non secundum aliquam peculiarem rationem, nempe prout est huiusmodi ens, sed absolute, nempe prout est ens, disputat. Iam haec scientia dicitur *prima*, sive scientia, cui ceterae subiiciuntur; nam scientia, in qua de aliquo obiecto in universum tractatur, superior est iis, quae circa illud obiectum secundum aliquam specialem rationem versantur[1]. Haec scientia *prima* ea est, quae *Philosophia prima* ab Aristotele, *Metaphysica* ab eius discipulis, *Ontologia*, aut *Protologia*, aut *Theoria scientiae* a recentibus appellatur. Ex hac notione scientiae *primae* consequitur ipsam suppeditare principia communia omnibus humanis scientiis, nam ipsa, ut s. Thomas inquit, « habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia[2] ». Haec autem principia communia, secundum Aristotelem[3], sunt totidem vincula, quibus speciales scientiae inter se continentur, atque ad se invicem referuntur. Ex quo fit, ut quemadmodum omnes, quotquot sunt, res in unam universitatem, quae *mundus* dicitur, coalescunt, ita cunctae scientiae uno veluti corpore contineantur, quod *encyclopaedia* vocatur.

---

[1] Scientia, quae alii superiori subiicitur, *subalternata*, atque ipsa scientia superior subalternans dicitur, quia illa ab ista sumit sua principia (I, q. I, a. 2 c.). Scientia, quae proprietates genericas alicuius rei expendit, scientias sibi subiectas habet, quae differentias specierum investigat; e. g., « sicut animal est species corporis, ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali » (*In lib. I Post.*, lect. XXV). Vel scientia, quae circa aliquam proprietatem accidentalem alicuius subiecti versatur, sub ea continetur, quae idem subiectum universe pertractat; e. g., Perspectiva, quae rationem visualem lineae expendit, subest Geometriae, quae lineam, ceterasque magnitudines in universum examinat; *In lib. I Post.*, lect. XLI.

[2] *In lib. I Poster.*, lect. XVII. — [3] *Anal. Poster.*, lib. I, c. 10.

PARS TERTIA

METHODOLOGIA

1. Logica, uti diximus, ea tradere sibi proponit, quorum ope mens nostra scientias rerum assequi valet. Iam scientiam alicuius rei assequi non possumus, nisi viam, qua nobis incedendum est, scilicet initium, unde proficiscendum, et ordinem, quo a notis ad ignota progrediendum sit, cognoscamus. Logicae igitur est hanc viam nobis commonstrare. Pars Logicae, quae nos viam ad scientiam consequendam docet, *Methodologia*, seu doctrina de *methodo* nuncupata est; vox enim μέθοδος, si in elementa, ex quibus constat, resolvatur, idem valet, ac *via ad aliquid*.

2. Cum autem mens nostra eius sit naturae, ut scientiam vel ex se, vel opitulante magistro assequatur, distinguenda est methodus *inventionis*, nempe via, qua unusquisque ad scientiam pervenit, a methodo *doctrinae*, seu via, qua scientias tradere oportet. De methodo inventionis data opera agemus, quia methodus doctrinae, uti inferius ostendemus, eamdem viam, ac methodus inventionis, terit; ac proinde fere omnia, quae de methodo inventionis dicturi sumus, in methodum docendi etiam quadrant. Itaque hanc tractationem ita partiemur. Primum ea, quae ad methodum generatim spectatam attinent, trademus; deinde diversas methodi species, rationum momentis logicis, seu ab ipsius scientiae natura petitis, expendemus, ut quaenam ex iis tum ad primas notitias scientificas rerum, tum ad diversas scientias assequendas apta sit, dignoscamus; denique pauca de methodo doctrinae adiiciemus.

CAPVT PRIMVM

De methodo generatim spectata

Art. I. — De methodi natura, atque utilitate

3. Methodus definitur: *Ordo, quem mens nostra in comparanda sibi scientia sectatur*. Ut haec definitio probe intelligatur, illud animo recolendum est, tria in qualibet methodo requiri, nempe principia, seu veritates notas, ex

quibus scientia proficiscitur, processum, nempe ordinem, quo mens ex principiis ad illationes progreditur, et finem, qui est scientiae acquisitio. At vero notio methodi neque ex principiis, neque ex acquisitione scientiae constituitur, sed ex modo, quo a principiis ad illationes progressio fit, quia principia praecognosci debent, et veritatis cognitio ipsam methodum consequitur.

4. Iam intelligitur, quantae utilitatis, immo necessitatis sit in unaquaque scientia methodum callere, atque cur in qualibet aetate nobilissimus quisque philosophus nullos in scientiis progressus sine methodo haberi posse censuerit. Peropportuna comparatione hanc methodi necessitatem nonnulli veteres [1] declararunt; nempe, quemadmodum venatores, nisi certas vias, quae ad cubile ducunt, sequantur, feram numquam viderent, nec caperent; ita litterarum studiosi, nisi methodi, tamquam viae cuiusdam ad scientias assequendas, ductum sequi velint, cognitionem veritatis numquam arriperent.

Art. II. — De regulis in methodo servandis

5. Prima lex methodi praecipit, ut in veri investigatione a notis ad ignota, sive, ut dici solet, a *magis notis* ad *minus nota* progrediamur.

6. Ad hanc regulam intelligendam quaedam monere par est.

1° Veritates *magis notae* possunt esse vel magis notae *natura sua*, sive *absolute*, vel magis notae *nobis*. Magis notae *natura sua* vocantur illae, quae in se causam continent, ex qua aliae veritates existunt; et magis notae *nobis* dicuntur illae, quae nobis inserviunt tamquam medium ad aliarum veritatum cognitionem adquirendam. Iam ex philosophis nonnulli putant illud, quod est *notius natura sua*, esse quoque *notius nobis*, et vicissim; e. g., Deus, qui est *natura* magis notus, quam res ab Eo creatae, est quoque magis notus *nobis*, quam res ab Eo creatae. Quare secundum ipsos mens nostra Deum ipsum per se, et res creatas per Deum cognoscit. Alii e contrario docent id, quod est *notius natura sua*, esse in initio nostrae cognitionis minus notum *nobis*, et vicissim; e. g., Deus, qui est magis notus natura sua, quam res ab Eo

[1] Cf prae ceteris Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, c. 2.

creatae, est minus notus *nobis*, quam istae. Quare secundum ipsos mens nostra ad Dei notitiam non nisi ex rebus creatis pervenit. Itaque qui priorem sententiam tenent, statutam methodi legem ita interpretantur, ut ab iis, quae *notiora natura sua* sunt, investigationem veri instituendam esse contendant; qui vero aliam, ab iis, quae notiora sunt *nobis*. Haec ad regulae explanationem innuisse satis sit; quaestionem enim dirimere ad *Idealogiam* spectat.

2° Quamplurimi Philosophi, duce Cartesio, docent notiora, ex quibus ad minus nota fit progressio, ex se perspicua esse oportere. At falso; nam id necessario locum habet in scientia prima, nempe in Metaphysica, quippe quae nullam aliam scientiam supra se habet, sed in aliis scientiis notiora, ex quibus ipsae proficiscuntur, possunt esse, ut alibi diximus [1], aut ea, quae per se sunt perspicua, aut ea, quae perspicuitatem ex principiis superioris scientiae assequuntur.

7. Altera lex iubet a noto ad ignotum *gradatim* progredi, ita ut singulae conclusiones ex principiis proximis eliciantur, neque ullus inter eas hiatus existat. Etenim cognitio ultimae conclusionis a cognitione omnium enunciationum, quae ei praecesserunt, pendet; quare nisi omnes enunciationes compertae nobis sint, perfectam cognitionem rei adipisci non possumus.

8. Tertia lex statuit connexionem inter omnes progressionis gradus servandam esse, ita ut in illam nulla irrepat enunciatio cum ea, quae ipsi praecedit, haud connexa. Etenim quoties inter enunciationes, ex quibus cognitio scientifica deducitur, vel una tantum cum praecedenti non colligatur, ultima conclusio ex principiis suis minime fluit, et conclusio, quae ex principiis suis non fluit, veritatem quaesitam complecti nequit.

CAPVT II.

De diversis speciebus methodi

Art. I. — Diversarum methodorum notiones exponuntur

9. Methodus, qua, secundum diversas Philosophorum sententias, cognitiones scientificas rerum nobis comparare possumus, est vel *ontologica*, vel *psychologica*. Methodus

---

[1] P. 63 et 64.

ontologica ea dicitur, in qua initium scientiae a cognitione Dei ducendum esse statuitur. Methodus autem psychologica est ea, in qua initium scientiae a cognitione alicuius effectus sumendum esse docetur. Ut huius celebris divisionis methodi ratio agnoscatur, memoria revocandum nobis est methodum consistere in modo, quem mens ad scientiam assequendam sectatur, atque scientiam tum obtineri, cum res per causas, quae ipsam constituunt, cognoscitur. Iam nonnulli Philosophi contendunt mentem nostram frui directa, ac immediata cognitione Dei, qui est prima Causa omnium rerum, rationesque omnium in se continet, ac proinde scientia secundum ipsos a cognitione Dei proficiscitur. Alii vero docent mentem nostram ita comparatam esse, ut ad cognitionem causae nonnisi per cognitionem effectus pervenire possit, ac proinde secundum ipsos scientiae a cognitione cuiusdam effectus initium sumere debet. Effectus autem, ex quibus in methodo *psychologica* scientia initium sumitur, sunt vel res naturales, quae extra nos sunt, vel sensationes, quibus anima a rebus exterioribus afficitur, vel ipsius animae cogitationes. Quapropter methodi psychologicae plures species existunt, quarum praecipuae sunt *empirica, idealistica*, et *rationalis* [1].

10. His diversis nominibus methodus appellatur ratione diversorum principiorum, ex quibus in iis mens in investigatione rerum proficiscitur. Sed, si ratio habeatur diversi modi, quo in ipsis mens procedit, methodus vel *analytica*, vel *synthetica* appellatur. Methodus analytica ea est, quae ab effectibus ad causas, a particularibus ad universale, a compositis ad simpliciora progreditur. Synthetica vero ea, quae procedit a causis ad effectus, ab universali ad particulare, a simplicibus ad composita. E. g., Physici, si ex observatione phaenomenorum profecti, leges, secundum quas fiunt, inquirunt, methodum analyticam tenent, quia phaenomena effectus illarum legum sunt; sin ex legibus, secundum quas phaenomena iam nota eveniunt, profecti, nova phaenomena detegunt, methodum

---

[1] Methodus *psychologico-rationalis* appellari etiam solet *experimentalis*. Etsi autem voces *empirica*, et *experimentalis* idem significent, tamen usus, *quem penes arbitrium est, et ius, et norma loquendi*, voluit ut his vocibus diversae res significarentur.

syntheticam sequuntur, quia illae leges causae phaenomenorum sunt. Methodus synthetica vocatur quoque methodus *compositionis*, quia effectum ex causis, quae ipsam producunt, *componit*; analytica e contrario dicitur methodus *resolutionis*, quia effectum in causas, e quibus enascitur, *resolvit*.

Art. II. — De methodo psychologica, et primum de methodo empirica, et de methodo idealistica

11. Methodus *empirica* ea nuncupatur, quae scientiam rei a nobis acquiri statuit dumtaxat per experientiam, qua facta exteriora, vel etiam interiora [1] observantur, et per inductionem, qua illa facta fiunt universalia. Quapropter in hac methodo investigatio causarum, ex quibus res efficiuntur, negligitur.

12. Methodus *psychologico-idealistica* methodo empiricae e regione opponitur. Scilicet ea est, in qua experientia, sive observatio factorum, tum exteriorum, tum interiorum reiicitur, et scientiam rerum eruendam esse statuitur ex cogitationibus omni realitate destitutis, hoc est, ex ideis menti humanae insitis, vel ex quibusdam abstractis pronuntiatis rationis, quae ab experientia nullo modo pendent.

13. Utramque methodum reiiciendam esse ex demonstratione sequentium propositionum evincitur:

Prop. 1ª. *Methodus empirica ad scientiam gignendam impar est.*

Probatur. Secundum methodum empiricam experimento detegitur aliquid quibusdam individuis inesse, inductione autem illud cunctis singularibus eadem specie comprehensis inesse apprehenditur, sed causa, ex qua illud huic rerum speciei insit, minime investigatur, ac proinde res ex causis suis non cognoscitur. Atqui scientia non obtinetur, nisi cum res per suam causam cognoscitur. Ergo methodus empirica ad scientiam gignendam impar est.

---

[1] Haec methodus fautores habet Materialistas, qui nihil aliud, nisi materiam esse sentiunt, et Sensistas, qui omnes facultates animae ad facultatem sentiendi redigunt. Ipsi enim, cum facultatem intelligendi homini reipsa tollant, investigationem causarum e scientiis exterminant. Nisi quod Materialistae sola factorum exteriorum observatione; Sensistae autem etiam ex observatione illorum, quae in anima fiunt, hoc est, affectionum, quae ab exteriorum rerum actione in anima efficiuntur, scientias conflari contendunt.

14. Prop. 2ª. *Methodus idealistica cognitionem realitatis rerum, sive scientiam obiectivam rerum nobis praebere non potest.*

Probatur. Pronunciata rationis mere abstracta nec subiectum re ipsa existere, nec illi affectionem, quae praedicato continetur, re ipsa inesse manifestant, sed illud dumtaxat innuunt, si subiectum existit, illi qualitatem praedicato significatam inesse, unde ipsae, si relate ad naturam considerentur, *hypotheticae* dicuntur. E. g., haec enunciatio, *Omnes radii circuli sunt aequales*, minime denotat aliquem circulum existere, cuius radii sunt aequales, sed id tantum, si circulus vere est, omnes eius radios esse aequales. Item, ideae animae innatae, cum non ab ipsarum rerum actione in anima producantur, aliquid in anima positum, non vero aliquid, quod extra animam existit, manifestare possunt. Hoc praemisso, en argumentum: Principia, ex quibus secundum methodum idealisticam cognitio scientifica educitur, nempe pronuntiata rationis mere abstracta, vel ideae innatae, obiectivam existentiam rerum manifestare non possunt. Atqui conclusiones maiorem, quam principia, vim habere nequeunt. Ergo per conclusiones, quae sunt cognitiones scientificae, obiectivam realitatem rerum, secundum methodum idealisticam, assequi non possumus.

Art. III. — Quaenam sit methodus psychologico-rationalis exponitur

15. Methodus *psychologico-rationalis* medium locum tenet inter methodum *empiricam*, et methodum *idealisticam*; est enim ea, in qua scientia tum ex factorum observatione, tum ex pronuntiatis rationalibus conficitur. Scilicet secundum hanc methodum mens nostra cognitionem scientificam alicuius rei adipiscitur hoc modo: Primo singularia illius speciei, ad quam res quaesita pertinet, sensibus apprehendit, ac memoria retinet; atque ita sibi comparat cognitionem *sensitivam*, quae *experientiam* constituit [1].

---

[1] Experientia circa facta interna fit per vim *reflexivam* intellectus. Ad perspicienda autem facta externa opus est *observatione*, quae in factis colligendis, examinandisque consistit, atque *experimentatione*, quae non in eo se continet, ut res, prout sibi occurrunt, examinet, sed substantias substantiis subdit, easque inter sese miscet, atque ita novos, et interdum insolitos effectus, sive phaenomena arte progignit.

Deinde illud, quod per experientiam cognovit, ope inductionis reddit universale, atque ita ad propositiones universales progreditur, quas tamquam principia demonstrationis adhibet. Denique ex his principiis ita comparatis conclusionem scientificam ope syllogismi deducit [1]. Exemplo rem declaremus: Si quis cognitionem scientificam huius veritatis, *Homines libertate gaudent*, adipisci velit, ita secundum leges methodi psychologico-rationalis progredi debet. Primo Socratem, Platonem, Aristotelem, aliosque observans, deprehendit eos libere agere, et statuit hanc experientiam: *Plures homines libertate gaudent*. Quia autem in cunctis hominibus, qui sibi occurrunt, idem constanter perspicit, ex propositione particulari progreditur ad hanc universalem: *Omnes homines libertate gaudent*. Eadem ratione sibi comparat hanc alteram propositionem universalem: *Omnes homines sunt intelligentia praediti*. Deinde expendens, unde in hominibus libertas oriatur, facile perspicit causam, cur homines libertate fruantur, in eo positam esse, quod intelligentia sunt praediti. Hac causa, tamquam medio termino, utitur, ut syllogismum conficiat, unde cognitionem scientificam libertatis hominum eruit, ratiocinando hunc in modum: *Omnia, quae intelligentia sunt praedita, libertate fruuntur; atqui homines sunt intelligentia praediti; ergo homines libertate frui debent*.

16. Ut autem germana huius methodi notio adquiratur, haec monere par est:

1° Secundum methodum psychologico-rationalem scientia ab experientia non efficitur; nam experientia nos docet rem esse, sed causam, ex qua res est, non manifestat.

2° Ne principia quidem scientiarum ab experientia efficiuntur; nam principia sunt universalia, experientia autem nonnisi circa singularia versatur. Illud etiam advertendum est, principia scientiarum ne per demonstrationem quidem comparari posse, quia, cum ex ipsis demonstratio efficiatur, iam ante demonstrationem comparata esse debent. Quapropter principia, ut diximus, ab intellectu per inductionem efformantur.

3° Etsi experientia non sit proprie causa scientiae, tamen est quodammodo causa scientiae, hoc est initium viae, quae ad scientiam ducit. Etenim scientia ex principiis

[1] Cf s. Thom., *In lib. II Poster. anal.*, lect. XX.

gignitur; principia autem, seu pronuntiata universalia ab intellectu per inductionem efformantur, atque inductio nonnisi ope experientiae institui potest. Experientia igitur est, quae materiam praebet, unde scientia efformari potest.

4° Ad scientiam efficiendam secundum hanc methodum inductione, et syllogismo opus est; siquidem inductio per experientiam principia parat, syllogismus autem ex principiis inductione comparatis conclusiones scientificas deducit. Nihilominus mens humana scientiam proprie syllogismo, non inductione assequitur; siquidem scientia non in eo consistit, quod principia cognoscuntur, sed in eo, quod ex principiis iam cognitis res quaesita deducitur. Quapropter secundum hanc methodum scientiam non adipiscimur, cum ab effectu ad causam, sive a sensibilibus ad intelligibilia ascendimus, sed cum a causa ad effectum, sive ab intelligibilibus ad sensibilia descendimus. Quod ut accuratius explicetur, advertendum est mentem nostram in comparanda sibi scientia duplex terere iter, nempe *progressus*, et *regressus*, quippe quod ipsa in initio scientiae ab effectu ad causam progreditur; in complemento autem scientiae a causa ad effectum regreditur, ut ipsius effectus cognitionem scientificam acquirat.

5° Exinde consequitur in methodo psychologico-rationali scientiam per analysim, et synthesim acquiri, ita quidem ut analysis sit eius initium, synthesis autem perfectio. Etenim secundum illam methodum mens nostra, ut paulo ante diximus, primum ab effectibus, vel a compositis ad causas, vel ad simplicia ascendit, deinde a simplicibus, vel a causis profecta ad composita, et effectus descendit. Quapropter methodus psychologico-rationalis *analitico-synthetica* vocari solet.

Art. IV.—Utrum haec methodus ad scientiae adeptionem opportuna sit, investigatur

17. In methodo, uti diximus[1], ratio habenda est tum principiorum, ex quibus mens proficiscitur, tum modi, quo procedit in investigatione rerum. Iam methodum psychologico-rationalem ex utroque capite spectatam unice opportunam esse ad scientiae adeptionem his duabus propositionibus a nobis demonstratur:

---

[1] P. 77.

18. Prop. 1ª. *Principia, ex quibus mens in comparanda sibi scientia proficisci debet, non alia esse possunt, nisi quae in methodo psychologico-rationali adhibentur.*

Probatur. Principia, ex quibus mens scientiam rerum elicit, cum ipsius mentis natura consentire debent; nam methodus ad scientiae adeptionem opportuna non alia esse potest, nisi quae cum natura mentis humanae consentit. Atqui mentis natura, ut suo loco demonstrabitur, expostulat, ut scientia a sensibus, quemadmodum s. Augustinus ait, *inchoetur*, atque ab intellectu *perficiatur*[1]. Ergo principia, quibus mens nostra ad scientiam rerum pervenit, ea esse debent, quae primum experientia, deinde ratione comparantur. Atqui huiusmodi principia ea sunt, quae in methodo psychologico-rationali adhibentur; nam in ea, ut eiusdem sancti Doctoris verbis utamur, « mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis suae modulo capit, et deinde quaerit eorum causas[2] ». Ergo principia, ex quibus mens humana in comparanda sibi scientia proficisci debet, non alia esse possunt, nisi quae in methodo psychologico-rationali adhibentur.

19. Prop. 2ª. *Modus, quo mens procedere debet in comparanda sibi scientia rerum, ille est, qui adhibetur in methodo psychologico-rationali.*

Probatur. Ad scientiae adeptionem tum analysi, tum synthesi opus est, atque ut scientia obiectivam realitatem rerum nobis aperiat, oportet ut analysis synthesi praecedat. Atqui hoc modo, ut diximus, procedit methodus *psychologico-rationalis*. Ergo.

20. Probatur *maior* quoad primam partem. Scientia, uti diximus, per cognitionem causarum, ex quibus res est, efficitur; quapropter ad scientiae adeptionem necesse est cognoscere et causam esse, et connexionem rei cum illa causa, modumque, quo ab ipsa enascitur. Atqui analysi, quippe quae ab effectibus ad causam assurgit, cognoscitur causam esse; synthesi autem cognoscitur quomodo res a suis causis producitur, et quo vinculo cum illis colligatur, quia synthesis a causis ad effectus procedit. Ergo ad scientiae adeptionem tum analysi, tum synthesi opus est.

---

1 *Enchir.*, c. 4, n. 2.

2 *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 32.

21. Altera *maioris* pars ita demonstratur. Si synthesi analysis non praemittatur, tunc synthesis rem probaret per causam non ex analysi, seu observatione rerum sumtam, sed pro arbitrio confictam [1]. Atqui cognitio huiusmodi non potest nobis aperire obiectivam realitatem rerum. Ergo, ut scientia obiectivam realitatem rerum nobis aperiat, opus est ut synthesi analysis praemittatur.

ART. V. — De methodo ontologica

22. Methodus ontologica, uti diximus [2], ea est, in qua statuitur mentem humanam Dei intuitione frui, atque hanc esse principium, ex quo ipsa omnes res intelligit. Hinc secundum Ontologos principium, ex quo res sunt, sive *Primum Ontologicum*, et principium, ex quo res cognoscuntur, sive *Primum Psychologicum*, est unum, idemque principium, quod Giobertius, ut omnis aequivocatio tolleretur, *Primum Philosophicum* dictum voluit.

23. In Dynamilogia abnormitatem ostendemus illius pronuntiati metaphysici, quod Ontologi asserunt, scilicet mentem nostram immediate intueri Deum. Quatenus ad Logicam attinet, ontologismum refutamus sequenti Propositione:

24. *Methodus ontologica veluti unice opportuna ad scientiam adstrui nequit.*

Probatur. Ut aliqua methodus unice opportuna ad scientiae adeptionem iure dici possit, logicis momentis rationum, sive a scientiae natura petitis inniti debet. Atqui illis momentis rationum, quae Ontologi ad suae methodi rationem reddendam a logica hauriunt, nulla vis inest.

---

[1] Monere hic praestat, causam pro arbitrio confingere aliud esse, ac ipsam recto alicuius *hypothesis* usu investigare. Est enim hypothesis *opinio ex pluribus principiis probabiliter constituta ad explicandam causam, aut naturam alicuius rei, quae neque experientia innotescit, neque adhuc ratione demonstrata est*. Scilicet, aliquando ex phaenomeni observatione eius causam recta via perspicere non possumus. Iam, quoties id accidit, iuvat probabilem causam illius phaenomeni sumere, repetitisque observationibus, et experimentis expendere, utrum per ipsam ratio reddi possit eorum, quae in illo phaenomeno occurrunt. Porro perspicuum est, pro eo ut plura, vel pauciora phaenomeni adiuncta explicare contingit, certum, vel magis, minusve probabile fieri, non aliam reipsa esse illius phaenomeni causam, quam quae sumta est.

[2] P. 76-77.

Ergo methodus ontologica esse ad scientiae adeptionem unice opportuna nullo iure dicitur.

25. *Minorem* probamus refellendo argumenta ab Ontologis obiecta. Itaque Ontologistae conficiunt hoc argumentum. Si scientia rerum efficitur ex cognitione causarum, per quas ipsae res fiunt, consequitur illam methodum esse ad ipsius adeptionem unice opportunam, quae a causis ad effectus, sive ab intelligibilibus ad sensilia progreditur. Atqui Deus est prima Causa, et primum Intelligibile. Ergo illa methodus est unice opportuna ad scientiae adeptionem, quae a Deo ad res creatas progreditur.

26. At huiusmodi argumentum nihil praesidii ad Ontologismi tutamen affert, quippe quod eius *maior* aequivocatione laborat. Enimvero ipsa ita distinguenda est: Illa methodus ad scientiae adeptionem unice opportuna est, quae progreditur a causis ad effectus in via *regressus*, nempe *descensus*, *conc. mai.*; in via *progressus*, sive *ascensus*, *neg. mai.* Psychologistae concedunt mentem humanam tum rei scientiam assequi, cum a causis ad effectus, sive ab intelligibilibus ad sensibilia descendit, hac enim via rem per causam cognoscit [1]. At vero mens nostra, secundum ipsos, immediata cognitione causae haud potitur, sed ad eam per effectus ascendit, neque Deum, Primam Causam omnium rerum, potest aliter, quam per res ipsas, seu effectus suae Omnipotentiae, cognoscere. Ex eo igitur, quod scientia est cognitio rei per causam, sequitur scientiam alicuius rei confici non posse, nisi huius causa cognoscatur; sed quia cognitio causae per effectus obtinetur, initium scientiae a cognitione effectus sumendum est.

27. Instant 1° Ontologistae: Illa methodus ad scientiae adeptionem unice opportuna est, qua res cognoscuntur secundum illum ordinem, quem ipsae inter se habent. Atqui huiusmodi ordo ex eo constituitur, quod primo sit Deus, et dein res ab Eo creatae, hoc est, primo *Intelligibile primum*, et deinde sensibilia. Ergo methodus ad scientiae adeptionem opportuna illa est, quae ab intelligibilibus ad sensibilia etiam in via *progressus* procedit.

28. Resp., *Dist. mai.*; si cognitio rerum consideretur relata ad ipsas res, quae cognoscuntur, *conc. mai.*; sin consideretur relata ad modum, quo mens in rerum co-

---

1 Cf p. 82.

gnitione progreditur, *neg. mai.; conc. min. Neg. cons.* Et sane, si cognitio rerum priori modo spectetur, procul dubio cognitio vera esse non potest, nisi mens rem in eo ordine esse cognoscat, quem in rerum universitate habet, quia cognitio tunc vera est, cum conformitatem habet cum re, prout haec in se est. E. g., cum causa sit natura sua prior effectu, cognitio causae vera non est, nisi tamquam prior effectu cognoscatur. Item Deum, et res ab Eo creatas vere non scimus, nisi intelligamus Deum esse Primam Rem, et Primum Intelligibile. At si cognitio rerum posteriori modo consideretur, *maior* est falsa. Nam ordo, quo mens in rerum cognitione procedit, consentaneus esse debet naturae ipsius cognoscentis, non vero naturae ipsarum rerum cognitarum, quia cognitio non est affectio rerum cognitarum, sed mentis cognoscentis. Atqui mens nostra ita natura sua comparata est, ut non possit cognoscere id, quod est prius natura, nisi ex eo, quod est natura posterius, quia hoc magis notum ipsi est, quam illud. Ergo ordo, quo mens in cognitione rerum progreditur, contrarius esse debet ordini, quem ipsae res tenent. Ex quo consequitur mentem nostram primum cognoscere effectus, et ex horum cognitione ad cognitionem causae pervenire, et proinde ad Dei notitiam non nisi per res ab Eo creatas assurgere. Neque dici potest hanc inversionem ordinis impedire, quominus mens cognoscat verum ordinem, quem res inter sese habent. Namque mens, postquam ex cognitione effectus ad cognitionem causae progressa est, potest intelligere causam esse natura sua aliquid prius, quam effectum, et postquam mens per creaturas ad Dei cognitionem pervenit, facile intelligit Deum esse Primam Rem, et res reliquas esse Eo posteriores; atque ita verum ordinem, quo res inter sese colligantur, cognoscere potest.

29. Inst. 2°: Res sunt intelligibiles ex eo, per quod *actu* sunt. Atqui Deus est principium, per quod res *actu* sunt. Ergo etiam secundum ordinem, quo mens in rerum cognitione progreditur, Deus est principium, ex quo res ab Eo creatae intelliguntur.

30. Resp., *Dist. mai.*; si id, per quod *actu* sunt, accipiatur de principio *formali*, *conc. mai.*; sin de principio *efficiente*, *neg. mai.; dist.* etiam *min.*; Deus est principium *formale*, *neg. min.*; est principium efficiens, *conc. min.*

Neg. cons. Et sane, in hac instantia principium *formale*, nempe illud, quo rerum essentia constituitur, cum principio efficiente, ex quo res suum *esse* accipiunt, confunditur. Nam cum dicitur res esse intelligibiles ex eo, quod *actu* sunt, non aliud significatur, quam non posse quidquam intelligi, nisi ex principiis, ex quibus eius essentia constituitur. Iamvero Deus non est principium, ex quo rerum essentiae constituuntur, alioquin ab ipsis rebus non distingueretur. Ergo ex eo, quod res intelliguntur per id, quo *actu* sunt, haud fluit Deum esse principium, ex quo res intelligere licet. Ex eo autem, quod Deus est principium efficiens, ex quo res actu sunt, potius colligendum est res in seipsis, et non in Deo esse intelligibiles. Etenim *esse* rerum, cum a Deo pendeat, ab *Esse* Dei distinguitur. Atqui res sunt intelligibiles ex eo, per quod *actu* sunt. Ergo res, cum *actu* sint per *esse* distinctum ab *Esse* Dei, in seipsis, et non in Deo sunt intelligibiles.

CAPVT III.

De methodo eclectica, atque de methodo auctoritatis

Inter diversas species methodorum, de quibus modo diximus, methodum *eclecticam*, seu *electivam*, et methodum *auctoritatis* haud recensuimus, quia hae, nostra quidem sententia, potius cuiuscumque methodi defectus, quam peculiares methodi sunt. Verum, quoniam hac nostra aetate non ignobiles fautores, maxime in Gallia, nactae sunt, illas sine aliquo examine mittere nefas foret.

Art. I. — De methodo eclectica

31. Methodus eclectica, quae *ecletismus* quoque dicitur, statuit tutam, et expeditam viam ad scientiae consecutionem esse illam, qua veritates eliguntur, quae in omnibus philosophorum systematis continentur, atque inde perfecta rerum scientia conficitur. Haec methodus, nostra aetate, Cousinium, eiusque discipulos propugnatores habet. Cousinius statuit 1° errorem *purum* in mentem humanam cadere non posse, sed errorem non aliud esse, quam veritatem *incompletam*, quia quaelibet opinio aliquam partem veritatis complecti debet; 2° systemata philosophorum,

quae dicuntur *falsa*, ita appellari, non quia nulla pars veritatis in eis sit, sed quia veritatem incomplete exhibent; 3° non aliud philosophiae systema verum esse, quam quod omnia elementa cognitionis humanae colligit, et explicat; 4° nullum philosophorum usque ad hanc aetatem complexum esse integram veritatem, sed singulas eius partes modo ab his, modo ab illis expositas fuisse. Ex his confecit methodum philosophandi aetati nostrae unice accommodatam illam esse, quae quotquot a philosophis dicta sunt, colligit, eaque inter se connectit[1].

32. Prop. *Methodus eclectica falsa in se est, et falso fundamento innititur.*

Probatur prima pars. Ut secundum eclecticos, diversae veritatis partes, quas Philosophi seorsum docuerunt, colligi possint, aliqua norma, seu methodus expostulatur. Atqui sive ecletismus hanc normam sectetur, sive ipsam respuat, tamquam via ad scientiam assignari non potest. Ergo. *Minor* ita demonstratur. Si ecletismus quamdam normam, seu methodum sectetur, iam non ecletismus, sed haec, quae ei praecedit, norma est via ad verum inveniendum. Sin omnem normam respuat, partes veritatis ex omnibus philosophorum systematis fortuna quadam construuntur, ac proinde scientia, quae ex illis cônficitur, certa esse non potest.

33. *Probatur* altera pars. Neque error est veritas incompleta, neque aliqua veritatis pars in falsis systematis Philosophorum continetur. Ergo ecletismus falso fundamento innititur. *Antecedens* ita demonstratur.

1° Tum mens in errore versari dicitur, cum asserit id, quod non est, vel negat id, quod est. Tum autem dicitur potiri incompleta cognitione veritatis, cum, etsi non cognoscat omnia, quae rei insunt, tamen asserit aliquid, quod re ipsa ad illam pertinet. E. g., si quis putet hominem esse substantiam mere intellectualem, in errore versatur, quia homo ex anima, et corpore componitur; sin cognoscat hominem esse animal, et ignoret esse rationale, certe perfecta notione hominis haud potitur, sed in errore non versatur, quia re ipsa homo est animal. Ergo error cum incompleta cognitione rei confundendus non est. Neque veritas incompleta,sive incompleta cognitio veritatis

1 *Fragmens*, Préf.

est aliquid medium inter veritatem et errorem, sed est aliquid medium inter ignorantiam absolutam, et cognitionem perfectam, quippe quod quisquis illam assequitur,nec rem omnino ignorat, nec totam, quanta est, cognoscit.

2° Si opiniones, et systemata Philosophorum, quae falsa sunt, examini subieceris, nullam veritatis partem in iis, quatenus falsa sunt, deteges. E. g., nulla ratione verum est Materialistarum systema, quo adstruitur, *quidquid existit esse materiale*, neque systema Idealistarum, quo asseritur. *quidquid existit esse spirituale*; siquidem materialismus pro falso habetur, non quod materiam esse adstruit, sed quod ullos spiritus esse negat; et idealismus in errore versatur, non quod spiritus esse asserit, sed quod corpora esse negat. Hinc, si idealismi, et materialismi pronuntiata iunxeris, non efficietur systema, quod utrumque complectitur, sed quod ipsum sibi repugnat, nempe, *quidquid exsistit, est spirituale, et materiale.*

Art. II. — De methodo auctoritatis

34. Methodus *auctoritatis*, si in universum spectetur, in eo posita est, quod scientia confici dicitur non ex notitiis ab ipsa mente comparatis, sed extrinsecus, hoc est a Revelatione acceptis.

35. Prop. *Methodus auctoritatis absurda est.*

Probatur. Inter methodi auctoritativae defensores nonnulli, uti Botenius [1], contendunt scientiarum principia ex Revelatione sumenda esse; alii, inter quos Lamennaisius [2], docent nos ipsas veritates, de quibus agitur in scientiis, a Revelatione accipere. Alii denique, uti p. Ventura [3], sentiunt philosophi munus non esse veritates intellectuales, et morales *invenire*, quia hae ab educatione domestica, et a traditionibus generis humani apprehenduntur, sed tantum illas *demonstrare*, hoc est ab erroribus discernere, evolvere, ac contra illarum adversarios, aut corruptores tueri. Hinc sanciunt veram philosophandi methodum esse *demonstrativam*, non *inventivam*, sive *inquisitivam*.

36. Iam contra illos, qui primam sententiam tenent,hoc adstruimus argumentum: Scientiae naturam suam sumunt

[1] *De l'enseignement de la phil. au XIX siècle.*
[2] *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, c. 12.
[3] *De methodo philosophandi*, Dissert. prélim., art. 3 et 4.

ex principiis, quae in eis adhibentur. Atqui principia omnium scientiarum secundum eos Philosophos sunt revelata. Ergo omnes scientiae revelatae dicendae sunt; ac proinde, admissa illa sententia, omnis scientia humana destruitur.

37. Illos autem, qui alterum docent, perstringere licet hoc dilemmate: Vel mens nostra cognoscit propriis viribus principia, ex quibus veritates, de quibus in scientiis agitur, promanant, vel non cognoscit. Si hoc alterum admittunt, sese scepticos esse profitentur, seu fateri coguntur nullam veritatum cognitionem scientificam menti nostrae suppetere, siquidem cognitio, quae ex rei principiis non deducitur, *vulgaris*, non autem scientifica est [1]. Sin primum, ipsi sibi contradicunt, nam cum mens nostra principia ex se perspicere possit, et polleat ratione, qua ex principiis conclusiones deducere valet, certe cognitio veritatum est naturalis, proindeque ex Revelatione repetenda non est.

38. Denique contra sententiam p. Venturae ita arguimus: 1° Mens nostra, ut ipse p. Ventura fatetur, verum a falso discernere valet; quod idem est, ac cognoscere quid verum, quidve falsum sit. Atqui cognoscere quid verum, quidve falsum sit, idem est ac invenire verum. Ergo, secundum eiusdem p. Venturae principia, mens nostra verum invenire posse dicenda est. 2° Per demonstrationem illud, quod ignotum erat, deprehenditur, vel illud, quod erat minus notum, notius efficitur. Atqui cum id, quod ignotum erat, deprehenditur, aut id, quod est minus notum, notius efficitur, certe aliquid invenitur. Ergo ipsa natura demonstrationis expostulat, ut per illam verum inquiratur; ac proinde discrimen illud, quod Ventura invexit inter methodum *inquisitivam*, sive *inventivam*, et *demonstrativam*, prorsus absurdum est.

CAPVT IV.

Utrum diversae scientiae diversis methodis tractandae sint

39. Iam demonstravimus mentem nostram primas cognitiones scientificas rerum nonnisi methodo *analytico-synthetica* acquirere posse. At scientia, ut diximus[2], potest etiam

---

[1] Cf p. 57. — [2] P. 70.

latiori significatione accipi, ita ut denotet quodcumque systema cognitionum, quae ad certum quemdam ordinem rerum attinent, atque scientiae, si hoc sensu accipiantur, sunt, ut quoque diximus [1], inter se diversae, prout sunt diversa genera rerum, de quibus ipsae tractant. Quapropter inquiramus oportet, utrum cunctae diversae scientiae unica methodo, an diversis methodis tractandae sint.

ART. I. — Vera sententia adstruitur

40. Nos, s. Thomam [2] secuti, scientias omnes eadem methodo tractari non posse tuemur. Quare statuimus hanc Propositionem:

Scientiae aliae aliis methodis tractandae sunt.

Probatur. Mens diversis viis in cognitione rerum procedit, prout ipsae in se diversae sunt, et diverso modo ad illius facultates cognoscentes referuntur. Atqui res, in quibus scientiae versantur, sive considerentur in sui natura, sive prout referuntur ad vires cognoscentes animae, sunt diversae. Ergo illas diversis viis mens cognoscat necesse est. Atqui methodus via est, qua mens in cognitione veritatis progreditur. Ergo illas diversis methodis mens cognoscat necesse est. Praestat id aliquo exemplo confirmare. In scientiis physicis alia sane methodus, quam quae in mathematicis, adhibenda est. Etenim, scientiae physicae tractandae sunt methodo analytico-synthetica, quia, cum circa res extra mentem positas versentur, prius necesse est mentem illarum causas inquirere, post autem ex causis iam compertis res ipsas distincte cognoscere. E contrario in scientiis mathematicis methodus synthetica obtinet. Etenim scientiae mathematicae res abstractas, atque intelligibiles tractant, ac proinde mens potest ex principiis universalibus proficisci, atque ex his conclusiones, alias post alias, eruere, prout alias aliis contineri perspicit [3].

---

[1] P. 72-73. — [2] *In lib. I Ethic.* lect. III.

[3] Circa hanc rem iuvenes monitos volumus, cum scientiae methodo synthetica, aut analytica tractandae dicuntur, id non esse de singulis demonstrationibus intelligendum, ex quibus scientia constat, sed tantum de modo, quo tota series demonstrationum incipit, et progreditur. E. g., scientiae mathematicae, etsi synthesi innitantur, tamen in problematum resolutione non raro analysi utuntur. Euclides, et veteres Geometrae in universum methodo synthetica demonstrationes conficiunt; recentes methodum analyticam syntheticae anteferre solent.

Art. II. — Defensores adversae sententiae refutantur

41. Philosophi, qui unicam methodum in cunctis scientiis adhibendam esse pugnarunt, ex diversis momentis ad doctrinam suam excogitandam permoti sunt. Nonnulli, ut Cartesiani, in cunctis scientiis methodum geometricam commendant, quia arbitrantur certitudinem, quae scientiarum mathematicarum propria est, perinde quaerendam esse. Alii, ut Lockiani, et Condillachiani, unicam methodum inductivam probant, quia omnes scientias nonnisi eodem instrumento, nempe inductione, acquiri putant. Denique alii, inter quos Germaniae Philosophi Transcendentales praecipue recensentur, unicam methodum in cunctis scientiis tenendam esse docent ex eo, quod unicum esse principium omnium scientiarum sibi persuadent.

Haec omnia falsa esse evincemus sequentibus propositionibus:

42. Prop. 1ª. *Illa certitudo, quae propria Mathematicae est, in omnibus scientiis quaerenda non est.*

Probatur. Certitudo cognitionis respondeat oportet naturae rei, circa quam versatur. « Ad hominem bene instructum, ait s. Thomas, pertinet, ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur [1] ». Atqui res, circa quas scientiae versantur, sunt diversae. Ergo certitudo diversi generis in diversis scientiis sit oportet; ac proinde eadem certitudo, quae propria mathematicae est, quaerenda non est in omnibus scientiis. Et sane, in Mathematicis, ut idem sanctus Doctor inquit, *certissima ratio requirenda est*, quia versantur in iis, quae sunt *abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum*. Ast eadem certitudo in illis disciplinis quaerenda non est, quae circa materiam sensilem versantur, materia enim sensilis mutationis est obnoxia; neque in illis, quarum obiecta humanas vires cognoscendi praetergrediuntur, cuiusmodi sunt substantiae mere intellectuales; illa enim, quae omnino immaterialia sunt, *non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostri* [2].

43. Prop. 2ª. *Inductio unicum instrumentum omnium scientiarum esse non potest.*

Probatur. In quolibet genere rerum, ut iam ostendi-

---

[1] *In lib. I Ethic.*, lect. III.—[2] *In lib. II Met.*, lect. V.

mus[1], ad cognitionem scientificam alicuius rei assequendam inductione, et syllogismo opus est. Atqui, si sola inductio nullam alicuius rei scientificam cognitionem per se nobis largiri potest, multo minus omnium scientiarum unicum instrumentum esse potest. Ergo.

44. Prop. 3ª. *Unicum esse nequit principium omnium scientiarum.*

Probatur. Mens nostra cognitionem veram tunc assequitur, cum haec cum re, quam repraesentat, adamussim consentit; quapropter scientiae, quippe quae derivantur a cognitione principiorum, ex quibus res existunt, non possunt veram cognitionem rerum nobis praebere, nisi earum principia cum principiis ipsarum rerum omnino cohaereant. Quae cum ita se habeant, argumentamur hunc in modum: Principia scientiarum consentanea sint oportet principiis obiectivis, et realibus ipsarum rerum. Atqui species rerum, quae sunt obiectum cognitionis humanae, diversae sunt. Ergo diversa sint oportet principia cognitionis humanae. « Non tamen, ait s. Thomas, est possibile, quod ex solis aliquibus taliter communibus possint omnia syllogizari, quia genera entium sunt diversa[2] ». Ex quo argumento colligitur unitatem principii omnium scientiarum cum pantheismo, in quo unitas entis adstruitur, cohaerere; siquidem, cum principia scientiarum rebus, de quibus in scientiis agitur, consentire debeant, necesse est ut, si unicum esset principium omnium scientiarum, unicum ens re ipsa existeret.

---

[1] Cf p. 78, et 80-81.

[2] *In lib. I Poster.*, lect. XLIII. Monere hic praestat ab unico principio *contradictionis*, nempe, *Non potest idem simul esse, et non esse*, omnes scientias derivari non posse. Et sane, principium contradictionis procul dubio est supremum principium *logicum*, quippe quod rationem reddit, cur principia communia omnium scientiarum vera sint; si quis enim investigare velit, cur de illis principiis ne minimum quidem dubitari possit, statim deprehendit id ex eo evenire, quod, si falsa essent, idem simul affirmaretur, et negaretur. At vero inde haud fluit illud principium esse huiusmodi principium supremum, ut ex ipso, velut ab unica causa, universa scientia promanet. Etenim principium contradictionis est principium commune; ex principio autem communi, utpote quod circa nullam specialem materiam versatur, nullius obiecti cognitio erui potest. Cf s. Thom., in cit. *lib. I Poster.*, ibid., et lect. XX.

CAPVT V.

De methodo docendi

Art. I. — Quid sit docere, declaratur

45. *Docere*, secundum s. Thomam, non aliud est, quam « causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius [1] ». Sane mentes humanae sunt in *potentia activa* ad scientiam, quia ipsae per lumen naturale intellectus cognoscunt principia, quae sunt quaedam semina scientiarum; proindeque docentis non aliud munus est, quam mentem discipuli per signa exteriora adiuvare, ut hic ex principiis ei notis conclusiones, quae principiis continentur, ratione sua eliciat. Ex his vides a magistro, non tamquam causa principali, sed tamquam causa adiutrice, scientiam in discipulo progigni; quia quantavis media ad discipulum erudiendum magister adhibeat, semper discipulus ratione sua scientiam in se efficit, et tum vere scientiam addiscere dicitur, cum considerat utrum ea, quae a magistro explicata sunt, vera sint, necne. Exemplo hanc rem idem sanctus Doctor illustrat, et confirmat. Quemadmodum medicus corpus aegrum ad sanitatem revocat, non quod ipse per se aegritudinem a corpore repellit, sed quod cibos, et medicamenta corpori suppeditat, quibus natura corporis ad aegritudinem expellendam adiuvatur; ita magister scientiam in discipulo gignit, non quia eandem scientiam suam ei tradit, sed quia per signa quaedam mentem eius revocat ad considerationem principiorum, quae naturaliter cognoscit, et conclusionum, quae principiis continentur [2].

Art. II. — Quaenam sit methodus, qua scientiae tradendae sunt

46. Non pauci philosophi, inter quos nuperrime A. Garnierius [3], non aliud discriminis inter methodum analyticam, et syntheticam ponunt, quam quod illa inventionem, haec expositionem veri spectat. Hanc sententiam refellimus sequenti Propositione:

47. ***Scientias eadem methodo, qua inventae sunt, tradere praestat.***

---

[1] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q XI, a. 1 c.
[2] *Ibid.* — [3] *Traité des facultés*, lib. VIII, c. 2, § 3.

Probatur. Magister, ut iam diximus, non aliter docet discipulum, quam quod signis quibusdam, nempe *sermone*, illam argumentationem, qua ipse verum cognoscit, discipulo manifestat; et discipulus non sermone, sed argumentatione, quam, ope illius sermonis, mente sua repetit, scientiam adquirit. Atqui, si discipulus scientiam non aliter a magistro discit, quam quod eamdem argumentationem, qua hic scientiam invenit, mente sua repetit, liquet scientias non alia methodo tradendas esse ab illa, qua inventae sunt. Ergo. Id ipsum s. Thomas hoc facili argumento comprobavit. Inter duas methodos inventionis, et doctrinae non aliud interest, quam inter naturam, et artem, siquidem methodus inventiva est naturalis, methodus doctrinae autem est artificiosa. Atqui artis proprium est imitari naturam. Ergo methodi doctrinae idem debet esse processus, ac methodi inventionis [1].

48. Difficultas autem, quae vulgo creditur, addiscendi scientiam eadem methodo inventionis, nulla est. Etenim qui scientiae principia per se invenit, plerumque plures, diversasque vias ingredi debet, ut quaenam illarum ad verorum principiorum rei quaesitae inventionem ducat, tuto cognoscat. Ast is, qui scientiam a magistro edocetur, iam ab initio illam viam certe novit, quae ad cognitionem principiorum recta ducit. Quocirca inter magistrum, qui ex se verum invenit, et discipulum, qui illud a magistro edocetur eadem methodo, qua inventum ab eo est, illud interest, quod inter viatorem, qui sine ullo duce, et viatorem, qui duce aliquo iter aggreditur. Hic enim, cum ab initio viam cognoscat, quae ad metam optatam ducit, illuc recta pergit; ille autem hac illac discurrere debet, donec viam, quae ad metam perducit, detegat, illamque ingrediatur.

APPENDIX

Praenotiones de arte critica.

49. Quoniam ad alicuius scientiae adeptionem veros librorum auctores cognoscere, eorumque loca obscura interpretari plurimum confert, nonnullas de *Arte critica* notiones ad calcem huius Logicae exponere visum nobis est.

[1] *Ibid.*

Criticae, nempe iudicatricis nomen habuit *ars de aliorum scriptis iudicandi*, eiusque pars, quae de interpretatione librorum regulas tradit, peculiare nomen *Hermeneuticae*, sive Interpretativae habet.

50. Atque, ut a definitionibus verborum ordiamur, *genuinus* est liber, qui eum habet auctorem, cuius nomen praesefert, *suppositus* vero, sive *spurius*, si alium, quam cui tribuitur, auctorem habet. Porro *integer* audit liber, qui non aliud continet, quam quod auctor scripsit; si quidquam illi additum, aut demtum sit, *corruptus*, et speciatim *interpolatus*, si quidquam additum, *mutilus*, si demtum.

51. Ut genuini a spuriis, atque integri a corruptis libris secernantur, tria prae oculis habenda sunt, nempe 1° *stylus*, nam certe spurius est liber, si stylus diversus sit a stylo auctoris, cuius nomen praesefert; 2° *dogma*, perspicuum enim est spurium, aut interpolatum esse librum, in quo memorantur res, aut personae aetate scriptoris, cuius nomen praesefert, recentiores, aut dogmata leguntur constanti Auctoris doctrinae adversa; 3° *tempus*, nam non licet pro genuinis habere opera, quae a priscis scriptoribus vel spuria, vel dubia existimata sunt, quia nulla suppetit via illorum authentiam comperiendi [1]. Contra ea, dubitandum non est de authentia operum, quae vel ipse Auctor recensuit, vel scriptores pares, aut suppares ipsi tribuerunt, siquidem credibile non est illos mentitos fuisse, ubi mendacia facillime detegi potuerant. Item, si temporis ratio habeatur, procul dubio mutilus est ille liber, in quo ea desiderantur, quae a veteribus ex ipso prolata sunt; et corruptus, si haec aliter legantur [2]. Denique, si plures codices mss. eiusdem libri in diversis locis et temporibus, a diversisque hominibus exarati omnino inter se conveniunt, aut nonnisi levis momenti lectiones variantes exhibent, iste liber pro integro habendus est; fieri enim nequit, ut plures homines locis, et temporibus dissiti in eamdem fraudem conspirent [3].

---

[1] Hac de causa Evangelia Petri, Thomae, Mathiae, Acta Andreae etc. spuria esse Eusebius (*Hist.* lib. III, c. 25) ostendit.

[2] Ob quam rationem Tertullianus (*Contr. Marc.*, lib. IV, c. 4) Evangelium s. Lucae a Marcione corruptum fuisse probavit.

[3] Ita s. Augustinus (*Epist.* LXXXII, n. 6) adversus Manichaeos ostendit falsa non esse s. Scripturae loca, quae eorum erroribus ad-

52. Ad artem criticam, ut diximus, pertinet *Hermeneutica*, quae est *ars explicandi obscura auctoris sensa.* Iamvero obscuritas oriri potest 1° a scripturae ratione, puta si litterae in ea sint deformes, vitiosae interpunctiones, abbreviationes vulgo minus notae, mendaque scribarum, aut typographorum; 2° ab usu verborum, nempe si ea sint obsoleta, nova, peregrina, aequivoca, et superflua; 3° ab ipsis sententiis, uti si hae non satis ab Auctore explicatae sint.

53. Cum una, vel plures ex his obscuritatis causis adsunt, ut germanus sensus Auctoris certe, aut saltem probabiliter deprehendatur, hae regulae servandae sunt:

1° Codices mss., et libros emendationes consulere necesse est.

2° Oportet linguam callere, in qua liber scriptus est, vel uti perfectis versionibus, nempe confectis ab interprete spectatae doctrinae, et probitatis, adeo ut constet eum neque falsum esse in interpretatione, neque ita interpretatum esse, ut alios deciperet [1].

3° Verba ambigua, vel minus propria interpretanda sunt ex tempore, in quo Auctor vixit, atque ex placitis, quae ipsum amplexum esse constat [2].

4° Sententias obscuras Scriptoris explicare oportet ex fine, quem ipse sibi proposuit, ex iis, quae antecedunt, et consequuntur, ex vitae ipsius conditione, et professione, et ex collatione locorum, in quibus Auctor eamdem doctrinam exposuit.

---

versabantur, quippe quae neque in *pluribus*, neque in *antiquioribus exemplaribus* desiderabantur.

[1] Id genus esse versiones sacrorum Librorum, quibus Ecclesia Catholica utitur, certo certius est non solum ex eo, quod Ecclesia Catholica illas probavit, sed etiam ex eo, quod, ut Theologi ostendunt, a doctissimis, et probatissimis viris confectae sunt.

[2] Hac regula s. Augustinus (*De vera Relig.*, c. 10, et alibi) monuit explicandas esse quasdam veterum Scriptorum locutiones, quae haeresibus post eos exortis favere videntur.

DYNAMILOGIA

1. Illa pars Philosophiae, quae circa facultates animae versatur, *Dynamilogia* nuncupatur, atque ad eam scientiam animae pertinet, quae *Psychologiae* nomen habet [1]. Nos primum de facultatibus animae generatim disseremus; deinde singularum naturam, modum operandi, obiectumque proprium scrutabimur; ex qua investigatione pronum nobis erit colligere, quomodo illarum facultatum, quae cognitrices dicuntur, subsidio ad primas cognitiones rerum perveniamus, et quaenam vis ipsis insit ad certam cognitionem rerum gignendam.

CAPVT PRIMVM

De facultatibus animae in universum

Art. I. — Quid facultatum nomine veniat, explicatur

2. Facultas, sive potentia animae a s. Thoma ita definitur: *Proximum principium operationum animae* [2].

3. Ut haec definitio recte intelligatur, explicandum in primis est, quid nomine *animae* veniat. Eorum, quae in hac rerum universitate existunt, alia *viventia*, altera *non viventia* dicuntur. Viventia sunt, *quae se ipsa movent*, id est operationes suas ex se exerunt, quin a causa extrinseca impellantur [3]; e contrario, *non viventia* sunt, quae *seipsa non movent*, idest non nisi a causa extrinseca ad agendum impelluntur [4]. Porro illud, per quod res aliqua vivens est, vocatur *anima*; unde anima in universum definitur a s. Thoma, *primum principium vitae* [5].

---

[1] Unico *Psychologiae* nomine *Dynamilogia*, et *Anthropologia* significari solent.

[2] I, q. LXXVIII, a. 4 c.

[3] Quocirca *motus* nomine hic significatur etiam motus improprie acceptus; qui nempe quamcumque operationem etiam immanentem, e. g., *intelligere*, *sentire*, significat. *In lib. II De anim.*, lect. I.

[4] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c., et I, q. VII, a. 1 c.

[5] I, q. LXXV, a. 1 c. Dicitur *primum*, nam etiam cor, cerebrum,

4. Iam principium, a quo actiones animae dimanant, est quidem eadem *essentia*, seu natura animae [1]. At vero ipsa suas actiones non exercet, nisi per aliquas *qualitates* seu *virtutes*, quae sibi inhaerent. Huiusmodi qualitates illae sunt, quae *facultates*, vel *potentiae* animae appellantur. Ex his facile conficitur duplex principium actionum animae distinguendum esse, nempe principium *mediatum*, et *remotum*, quod est ipsa essentia animae, et principium *immediatum*, et *proximum*, quod est potentia animae, adeo ut essentia animae mediis potentiis sit principium actionum, eodem modo, quo radix arboris fructus, non nisi mediis ramis, profert.

Art. II. — Utrum animae facultates ab eius essentia distinguantur

5. Fere omnes recentes Philosophi, quibus nuperrime Adolphus Garnierius adstipulatus est [2], cum Pantheistis praefracte tuentur facultates esse re ipsa unum, idemque, ac essentiam ipsius animae; unde essentia animae, eorum sententia, non modo principium mediatum, et remotum, sed etiam principium immediatum, et proximum suarum actionum dicenda est. At ss. Patres, et plerique Scholastici, secundum definitionem *potentiae* modo a nobis allatam, eam ab essentia animae distinguendam esse docuerunt. Quare nos sequentem Propositionem demonstramus:

6. *Potentiae animae ab eius essentia re ipsa distinguuntur.*

Probatur. 1° *Esse*, et *agere* in anima, perinde ac in qualibet re creata, realiter distinguuntur, quia in Deo tantum, propter infinitam Eius simplicitatem, infinitamque perfectionem, *esse*, atque *actio* unum idemque sunt. Atqui *esse* est actus essentiae, *agere* autem est actualitas potentiae. Ergo si *esse* et *actio* realiter distinguuntur, necesse quoque est, ut essentia, et potentia, a quibus, tamquam a principiis, illi actus promanant, inter se realiter distinguantur [3].

---

et alia in corporibus animantium dicuntur principium vitae; ast huiusmodi non sunt, nisi per animam.

[1] Essentia animae illud est, *secundum quod per eam et in ea habet esse*; natura autem significat ipsam essentiam, quatenus *habet ordinem ad propriam operationem*. Cf s. Thom., *De ente, et essentia*, c. 1.

[2] *Op. cit.*, lib. II, c. 2, § 1.

[3] Cf s. Thom., I, q. LIV, a. 1, et 2 c.; *ibid.*, q. LXXIX, a. 1 c.

2° Potentiae in ordine ad operationes prorsus consistunt, ita ut ab ipsis speciem suam accipiant, ac proinde eodem genere entis continentur, ac actiones, quae ab ipsis promanant, ita nempe, ut si potentia esset aliquid substantiale, etiam operationibus entitas substantialis attribuenda foret. Atqui actiones non sunt ipsa substantia animae, sed quidquam, quod ipsi inhaeret. Ergo ne potentia quidem est substantia animae, sed quidquam, quod ipsi inhaeret, seu aliquod accidens eius. Atqui substantia, et accidens realiter inter se distinguuntur. Ergo inter potentiam quoque, et essentiam animae, quae quidem substantia est, realis distinctio admittatur oportet [1].

3° Facultates animae, quemadmodum ostendemus, eiusmodi sunt, ut illarum una alteri subiiciatur, atque una ab altera pendeat. Atqui id fieri non posset, si essent ipsamet animae essentia. Ergo facultates animae ab ipsius essentia realiter distinguuntur [2].

Art. III. — Utrum una, an plures sint animae facultates

7. Philosophi, qui potentias animae dumtaxat *nomine* ab essentia distinguunt, re ipsa unicam potentiam in anima agnoscunt. Huiusmodi opinio sequenti Propositione a nobis refutatur :

8. *Plures in anima facultates sunt admittendae.*

Probatur. Anima, quippe quae cum corpore substantialiter copulatur, unamque substantiam completam cum eo efficit, non est solum intellectualis, sed etiam sensitiva, proindeque non solum ad intellectuales, sed etiam ad sensitivas actiones exerendas natura sua destinatur. Atqui actiones intellectivae, et sensitivae inter se specie sunt diversae. Ergo anima humana potentiis specie diversis natura sua pollere debet [3].

9. Nec repugnat simplicitati animae plures potentias

---

[1] *Qq. dispp.*, q. un. *De An.*, a. 12 c. Ex his argumentis colligitur, cur Pantheistae negent facultates ab essentia animae realiter distingui. Ablata enim hac distinctione, ea, quae unius Dei propria sunt, nempe *esse* et *agere* non distingui, et operationes esse aliquid substantiale, animae tribuenda essent. Quapropter animam, ut illi blaterant, ipsum Deum esse dicendum foret.

[2] *Op. cit.*, q. un., *De Sp. cr.*, a. 11 c.

[3] Cf s. Thom., I, q. LXXVII, a. 2 c.

habere. Etenim anima relata ad suas potentias non est totum *integrale*, hoc est, ex partibus conflatum, quae re ipsa abscindi possunt, quemadmodum, e. g., est domus, quae ex fundamento, pariete, tecto etc. exurgit, sed est totum *potentiale*, hoc est, aliquid unum, et simplex, cui insunt plures facultates inter se distinctae, tamquam diversa instrumenta, quibus virtutem suam diversis modis exercet [1].

Art. IV. — Utrum, et quomodo facultates animae ab eius essentia dimanent

10. Duo hic investiganda nobis sunt: 1° utrum essentia animae sit subiectum omnium potentiarum; 2° utrum sit omnium earum principium.

Prop. 1ª. *Anima sola non est omnium potentiarum subiectum.*

Probatur. Plurium potentiarum, quibus anima pollet, aliae, uti intellectus, et voluntas, sine organis corporis, aliae autem, uti potentiae sensitivae, per organa corporis, ab ea exercentur. Atqui si illae in sola anima, tamquam in subiecto, insunt, istae in toto coniuncto, nempe in anima simul, et corpore, inhaereant necesse est; nam aliqua qualitas cum in anima, tum in corpore sit oportet, ut operationes ab anima cum organis corporeis exerceri possint. Ergo sola anima non est omnium potentiarum subiectum [2].

11. Prop. 2ª. *Essentia animae est omnium potentiarum principium, seu radix.*

Probatur. Nemo profecto dubitare potest, quin illae potentiae, quae in sola anima inhaerent, ab essentia animae fluant, quia quidquid animam afficit, ab eius essentia promanet necesse est. Idem dicendum est de illis potentiis, quae totum coniunctum pro subiecto habent. Et sane, corpus humanum est subiectum potentiarum, quae ab anima per organa corporea exercentur, non prout corpus est, sed prout ab anima informatur; quapropter corpus non prout corpus est, sed prout informatur ab anima, nempe corpus non per se, sed per essentiam animae, est subiectum aliquarum potentiarum. Atqui, si corpus est subiectum aliquarum facultatum per essentiam animae,

---

[1] *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 11 ad 19.
[2] I, q. LXXVII, a. 5 c.

illas quoque potentias, quae totum coniunctum pro subiecto habent, ab essentia animae, tamquam a radice, fluere dicendum est. Ergo essentia animae est omnium potentiarum principium [1].

12. Quod si quaeras, quo pacto potentiae animae ab essentia animae fluant, respondet tibi s. Thomas id contingere non per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem *resultationem*, nempe, quemadmodum, posito sole, vel alio lucido corpore, consequitur lux, ita, posita essentia animae, eam propriae facultates concomitantur [2].

ART. V. — De modo, quo facultates animae a nobis cognoscuntur

13. Docuit Rosminius in investigatione potentiarum initium faciendum esse ab ipsa essentia animae [3]. Contra huiusmodi sententiam statuimus hanc Propositionem:

14. *Potentiae animae ex operationibus, quae per eas efficiuntur, atque operationes ex obiectis, circa quae versantur, perspiciendae sunt.*

Probatur. Illud, quod altero prius est cognitione, est principium, quo illud alterum cognoscitur, quia cognitio nostra ex noto ad ignotum progreditur. Atqui res obiectae sunt *cognitione* priores actionibus, atque actiones facultatibus. Ergo obiecta sunt principium, quo actiones cognoscuntur, et actiones sunt principium, quo cognoscuntur facultates [4]. *Minor* ita demonstratur: 1° Obiecta prius, quam actiones, a nobis cognoscuntur; nam mens in primis obiectum directe apprehendit, deinde in se ipsam rediens, actionem, qua obiectum apprehendit, percipit [5]. 2° Actiones a nobis prius cognoscuntur, quam facultates, quia, cum naturale nobis sit ex effectibus ad cognitionem causarum devenire, ex operationibus animae, quae sunt effectus facultatum, ad facultatum cognitionem naturaliter adducimur.

15. Quod si non de initio investigationis potentiarum animae, sed de ipsarum cognitione scientifica sermo sit,

---

1 *Ibid.*, a. 6 c.

2 *Ibid.* ad 3. Quocirca facultates sunt accidentia *praedicamentalia*, sed non *praedicabilia*, nam sunt animae proprietates, quae ex ipsa essentia animae naturaliter derivant; *ibid.*, a. 1 ad 5.

3 *Psicol.*, vol. II. lib. I, c. 1, § 735.

4 Cf *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9 c. — 5 *Ibid.*, loc. cit.

nos Rosminio concedimus illam ab essentia, quae communis fons earum est, deducendam esse, quia rei scientiam non adquirimus, nisi cum illam ex eius causa cognoscimus; causa autem, ex qua facultates promanant, est essentia animae. Itaque sententia, quam cum s. Thoma tuemur, haec est: Nos principio ex confusa cognitione actionum, et potentiarum ad cognitionem essentiae animae progredimur; deinde a cognitione essentiae animae ad cognitionem ipsarum potentiarum, et actionum regredimur, et quo modo in una essentia animae, tamquam in subiecto, sint, et quo ordine ab ea promanent, perspicimus.

ART. VI. — De modo, quo facultates inter se distinguendae sint

16. Si obiecta, et actiones, quae circa obiecta versantur, sunt principium, per quod potentiae animae cognoscuntur, necesse est, ut distinctio potentiarum a distinctione obiectorum, atque actionum repetatur. Quare sit haec Propositio:

17. *Potentiae animae ab se invicem distinguuntur secundum distinctionem operationum, et obiectorum.*

Probatur. « Omnia, ut s. Thomas inquit, quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum ordinem eorum, ad quae dicuntur [1]». Atqui potentiae ad operationes, et operationes ad obiecta ordinem habent. Ergo potentiae secundum distinctionem operationum, et obiectorum ab se invicem distinguuntur [2]. Quapropter tot facultates animae insint oportet, quot sunt diversae actiones eius, diversaque obiecta, quae sunt actionum principia, aut termini.

18. Advertendum autem est distinctionem specificam facultatum desumendam esse ex obiectis non spectatis *materialiter*, nempe prout quaedam res sunt, sive secundum suam naturam, sed *formaliter*, nempe secundum illam rationem, qua sub potentiam cadunt. Quapropter obiecta diversa, imo contraria ad eamdem potentiam pertinent, si per eamdem *rationem formalem* ad eam referuntur. E. g., album, et nigrum, quamvis sint contraria, tamen ad unicam potentiam *visionis* spectant, quatenus in eo, quod sunt visibilia, conveniunt [3]. Item facultates inter se distin-

---

[1] 1ª 2ae, q. LIV, a. 2 c. — [2] *Qq. dispp., De Ver.*, q. XV, a. 2 c.
[3] I, q. LXXVII, a. 3 ad 2.

guuntur non ex quibuscumque actionibus, sed ex iis dumtaxat, quae specie inter se diversae sunt, seu ex iis actionibus, quae ad idem principium revocari non possunt [1]. E. g., ex tarditate, aut celeritate actionis, uti *moveri*, et *currere*, facultates non distinguuntur, nam hi modi speciem actionis non immutant.

Art. VII. — Quot sint animae facultates

19. S. Thomas primo facultates animae humanae ad quinque genera revocavit, nempe *vegetativam*, *sensitivam*, *intellectivam*, *appetitivam*, et *locomotivam*. Deinde primas quatuor in varias species distinxit; scilicet facultatem vegetativam in *nutritivam*, *augmentativam*, et *generativam*; facultatem sensitivam in quinque sensus exteriores, qui sunt *visus*, *auditus*, *gustus*, *odoratus*, et *tactus*, atque in quatuor sensus interiores, nempe *sensum communem*, *phantasiam*, *aestimativam*, et *memoriam*; facultatem intellectivam in *intellectum agentem*, et *intellectum possibilem*; denique facultatem appetitivam in *appetitum sensitivum*, et *appetitum intellectivum*, qui dicitur etiam *voluntas* [2].

20. Non plures his esse omnes animae facultates ea, quae in sequentibus capitibus dicturi sumus, luculenter commonstrant.

Art. VIII. — De potentiarum distinctione in activas et passivas, et de potentia obedientiali

21. Facultatum, quas enumeravimus, aliae *activae*, aliae *passivae* sunt. Facultates activae, secundum s. Thomam, illae sunt, quae efficiunt, ut suum obiectum fiat actu; passivae, quae a suo obiecto iam actu existente ad agendum moventur [3]. Quapropter obiectum refertur ad operationem potentiae activae, tamquam terminus; ad operationem autem potentiae passivae, tamquam principium.

22. Potentia autem *obedientialis* secundum s. Thomam

---

[1] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 1 c.

[2] I, q. LXXVIII, a. 1 c.

[3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVI, a. 1 ad 13. Hinc errant Galluppius (*Lezz.* etc., lez. 96) aliique, cum docent potentiam *activam* eam esse, quae aliquid agere potest, *passivam* autem, quae actionem in se recipiendi solum capax est. Nam, ut scite ab Aquinate observatum est (*loc. cit.*), quaelibet potentiarum tum activa, tum passiva expostulat, ut in quemdam actum prodeat.

ita definitur: Quaedam non repugnantia, seu quaedam aptitudo, quae inest naturae creaturarum, ut a Deo accipere possint virtutem producendi effectus, qui vires suas naturales praetergrediuntur. Quapropter potentia obedientialis a reliquis potentiis differt: 1° ex eo quod istae ad effectus naturales ordinem habent, illa autem ad effectus supernaturales; 2° ex eo quod istae prorsus in naturis rerum fundantur, in potentia autem obedientiali naturalis est tantum non repugnantia, seu aptitudo, per quam creaturae a Deo nova virtute augentur; sed ipsa virtus producendi illos effectus est supernaturalis, proindeque a Dei voluntate, et potestate dumtaxat pendet [1].

ART. IX. — De conatu potentiis insito

23. *Conatus* est illa naturalis proclivitas, quae in potentiis ad actiones suas exercendas inest. E. g., visus vi conatus ad videndum tendit [2].

24. Prop. *Cunctis animae potentiis conatus inest.*

Probatur. Quaevis res naturalis sponte, seu natura sua fertur ad assequendum finem sibi a Deo praestitutum. Atqui potentiae animae sunt quaedam res naturales, et finis earum proprie consistit in exercitatione actionum, ad quas ordinantur. Ergo in potentiis animae inclinatio admittenda est, qua ad exercendas actiones sibi consentaneas naturaliter feruntur. Atqui haec inclinatio ea est, quae nomine conatus designatur. Ergo dubitari non potest, quin conatus omnibus potentiis animae insit [3].

25. Praecipui effectus conatus hi sunt: 1° Quo maior est conatus facultatis, eo perfectior est actio, quae producitur; e. g., perfectior est intellectio, si maior sit intentio ad intelligendum [4]. 2° Quo vehementiori conatu aliqua facultas exercetur, eo debiliores sunt actiones reliquarum; e. g., si visus fortissime intenditur, auditus non percipit ea, quae dicuntur. Cuius ratio ex eo desumenda est, quod

---

[1] III, q. XI, a. 1 c. et *Qq. dispp.*, *De Potent. Dei*, q. I, a. 2 ad 1. Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. 17, et 18.

[2] Dicitur etiam *appetitus naturalis* vel *intentio*, quia per ipsum potentia naturaliter tendit ad finem suum assequendum, qui in exercitatione operationum sibi propriarum consistit.

[3] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI passim, et s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 1 c.

[4] Cf Scot., *Quodlib.* XV, n. 8.

una est vis, quam anima in diversis potentiis diverso modo intendit [1].

ART. X. — De habitibus potentiarum animae

26. Conatus potentiam dumtaxat inclinat ad exerendum quemcumque actum sibi consentaneum. At vero quaedam qualitas etiam potentiis inhaeret, qua ipsae ad agendum potius uno, quam alio modo, sive bene, vel male aptae fiunt. Huiusmodi qualitas *habitus* nuncupatur. Quare habitus, secundum s. Thomam, definiri potest, qualitas, qua potentia ad agendum bene, vel male, hoc est, *secundum convenientiam ad naturam*, vel *secundum disconvenientiam*, determinatur, sive inclinatur [2]. Quoniam vero potentiae animae ab hac inclinatione, sive bene, sive male se habeant, semper adiuvantur, et promoventur ad agendum, ideo habitus, aiente eodem sancto Doctore, « videtur significare aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem [3]». Unde habitus potentiam *complere* dicitur [4], quia haec ope habitus fit *completae* operationis principium.

27. Si habituum origo spectetur, ipsi in *naturales*, et *adquisitos* distinguuntur. Habitus adquisitus est, qui « ex multiplicatis actibus generatur [5]». Habitus autem naturalis « est, qui datur in creatione [6] ». Huiusmodi, e. g., est

---

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 3 c.
[2] 1ª 2ªᵉ, q. XLIX, a. 4 c., et ad 3.
[3] *Qq. dispp.*, *De Ver*, q. XX, a. 2 c.
[4] 1ª 2ªᵉ, q. L, a. 2 ad 3. Plerique recentes Philosophi, inter quos Genuensis (*Metaph.*, Pars altera, prop. XLVIII), tuentur habitus ab ipsis potentiis, quibus inhaerent, non distingui, atque illos in facilitate actionem producendi consistere docent. At a vero longe aberrant. Etenim habitus, uti ex iam dictis constat, « supervenit potentiae, sicut perfectio perfectibili » (*In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 1 *sol.*); ac proinde habitus a potentia, quam afficiunt, realiter distinguuntur, aeque ac perfectio re ipsa distinguitur a perfectibili, cui inhaeret. Hoc confirmatur ex eo, quod effectus aliter ad potentiam in se, sive absolute, aliter ad potentiam una cum habitu spectatam refertur, nam per potentiam actum simpliciter, per habitum vero illum bene, aut male exerere possumus. Facilitas autem, sive habilitas agendi habitum non constituit, sed illius effectus, aut proprietas est, siquidem habitus est quaedam qualitas potentiae inhaerens, ex qua illa habilitas exoritur. — [5] 1ª 2ªᵉ, q. LI, a. 2 c.
[6] *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. III, a. 2 ad 1.

habitus, quo intellectus ad prima principia cognoscenda disponitur[1]. Qua in re adnotandum est in habitu naturali naturalem esse inclinationem, qua potentia comparata est, ut actum complete perficiat, at non ipsius habitus exercitationem, haec enim ab aliquo exteriori principio pendet[2]. Ita per habitum, quem loco exempli paulo ante adduximus, intellectus non potest statim cognoscere principia, e. g., totum esse maius sua parte, nisi terminos, ex quibus ipsa constituuntur, prius cognoscat.

28. At vero habitus potest alia significatione dici *naturalis*, scilicet prout vim facultatis, et modum operandi ipsi naturalem non excedit. Si habitus hac ratione naturalis est, ab illa specie habitus distinguitur, qui *infusus* appellatur.

29. Habitus *infusus* ille est, qui vel facultatem humanae naturae excedit, cuiusmodi sunt Fides, Spes, et Charitas, vel, etsi naturali virtute aliqua ratione acquiri possit, tamen ex immediata Divina actione sine naturali principio obtinetur. E. g., Deus « Apostolis dedit scientiam Scripturarum, et omnium linguarum, quam homines per studium, vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte[3] ».

30. Quod si habitus considerentur relati ad potentias, quibus insunt, in *intellectuales* et *morales* dividuntur, prout pertinent vel ad intellectum, uti *scientia*, vel ad voluntatem, uti *temperantia*. Cuius divisionis ratio haec est. Illae potentiae indigent habitu, quae *diversimode possunt ordinari ad agendum*[4]; quia, cum huiusmodi potentiae ex sui natura ad determinatam, sive *completam* operationem ordinem non habeant, nonnisi per habitus evadunt potentiae completae[5]. Atqui potentiae, quae *diversimode ordinantur*

---

[1] Hic habitus ab Aquinate vocatur *intellectus principiorum*; 1ª 2ªᵉ, q. LI, a. 2 c.

[2] Hinc s. Thomas docet habitus esse naturales dumtaxat *secundum inchoationem naturalem*; 1ª 2ªᵉ, q. LI, a. 1 c. Gennensis (ibid.), Garnierius (*Traité des facultés* etc., lib. III, c. 1, § 4, et lib. V, c. 3, § 2, et 4), Frankius (*Dict. phil.*, art. *Habitude*) aliique permulti nuperi exercitationem habitus, quae, ut diximus, aliquod exterius principium expostulat, dumtaxat inspexerunt, ac proinde in eo errore versati sunt, ut omnes habitus adquisitos esse dixerint.

[3] 1ª 2ªᵉ, q. LI, a. 4 c. — [4] 1ª 2ªᵉ, q. L, a. 5 c.

[5] *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. III, a. 2 *sol.*

ad agendum, ut suo loco dicemus, non nisi intellectus, et voluntas sunt. Ergo istis potentiis dumtaxat habitus inhaerent [1]: ceterae autem potentiae, quippe quae ex seipsis sunt determinatae ad unum, habitibus non indigent [2].

31. Denique praecipui habituum effectus hi sunt: 1° Habitus efficit, ut in operationibus potentiarum, quibus inhaerent, sit *uniformitas* [3], hoc est, ut constanter eodem modo exerceantur. E. g., voluntas, si habitu *virtutis* polleat, illud, quod regulis morum consentaneum est, constanter eligit [4].

2° Habitus, cum in quadam propensione ad agendum consistat, efficit ut operationes « in promptu habeantur, et faciliter exerceantur [5] ».

3° Denique, « per habitum fit, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur [6]»; sive habitus « operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem, nam convenientia est delectationis causa [7] ».

---

[1] 1ª 2ªᵉ, q. L, a. 4 et 5. Intellectus, qui habitu indiget, est intellectus qui dicitur *possibilis*, non vero intellectus *agens*, quia hic, ut suo loco dicemus, determinatam actionem habet. Item, habitu non indiget voluntas, prout est naturaliter determinata ad ultimum finem, sive ad obiectum sibi adaequatum. Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 1 *sol.*, et *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XX, a. 2 ad 5.

[2] *In lib. III Sent.*, loc. cit. Ex hac argumentatione intelligitur a vero aberrare Maine de Biran (*Influence de l'habitude sur la pensée*), aliosque, qui habitus non tantum intellectui, et voluntati, sed ceteris facultatibus animae, immo corpori nostro convenire docent. Illud tantum iis concedendum est, quod potentiae sensitivae, si spectentur non quatenus ex instinctu naturae operantur, sed quatenus operantur ex imperio rationis, ad diversa ordinari possunt, ac proinde habituum, quibus bene, aut male ad aliquid disponuntur, sunt capaces (cf s.Thom., 1ª 2ªᵉ, q. L, a. 3 c.). Item, habitus non nisi *secundario* possunt corpori attribui, « in quantum scilicet corpus disponitur, et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae »; *ibid.*, a. 1 c.

[3] *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 1 c.

[4] Hanc ob rationem habitus dicitur *altera natura* (1ª 2ªᵉ, q.LXXVIII, a. 2 c.), nam, sicut natura uniformiter operatur, ita per habitum fit, ut illa potentia, quae ad hoc, aut illo modo operandum indifferens est, determinetur ad suos actus simili ratione exerendos. At vero, ut s. Thomas observavit, id accipiendum est hoc sensu, quod potentia per habitum ad simili modo agendum inclinet, non autem quod ad non aliter agendum cogatur; *In lib. III Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 5 ad 5. Cf *Qq. dispp.*, *De Virtut.* q. et a. cit. ad 11.

[5] *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, ibid. — [6] *Ibid.* — [7] *Ibid.*

CAPVT II.

De facultate vegetativa

Art. I. — De natura, et operationibus huius facultatis

32. Facultas vegetativa, « non agit, nisi in corpus, cui anima unitur[1] », atque definitur, *illud principium, quo corpus vivens per animam nutritur, augetur, et propagatur*. Quare tres, ut diximus[2], complectitur facultates, nimirum, *nutritivam*, *augmentativam*, et *generativam*. « Vegetativum, inquit Doctor noster, habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat: et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem: et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita: et ad hoc ordinatur vis nutritiva[3] ».

33. Facultas nutritiva est *illa vis, qua vivens alimentum in sui substantiam convertit*, eiusque operatio est *conversio alimenti in substantiam aliti*. Cum facultate nutritiva arcte connectitur facultas *augmentativa*, quia augmentatio sine nutritione existere nequit. Iam facultas augmentativa definitur *illa vis, qua vivens maiorem quantitatem ex alimento assequitur*; unde eius operatio, nempe augmentatio, sive accretio dicitur *acquisitio maioris quantitatis*, vel, si magis lubet, *actus vitalis a minori quantitate ad maiorem*.

34. Facultates nutriendi, et augendi facultas generandi consequitur, quippe quod ex eo, quod vivens nutritur, et iustam sui molem adquirit, ad producendum sibi simile idoneum efficitur. Facultas generativa, prout ad viventia, de quibus agimus, restringitur, est *illa vis, qua vivens producit aliud vivens eiusdem naturae, et quodammodo sibi coniunctum*. Hanc definitionem derivavimus a celebri illa definitione generationis, quae post s. Thomam[4] ab omnibus Theologis, et Philosophis catholicis traditur, nempe, *Origo alicuius a principio vivente coniuncto secundum similitudinem naturae*. Ex his verbis intelligitur triplicem esse conditionem generationis. Prima est, ut id, quod oritur,

---

[1] I, q. LXXVIII, a. 1 c. — [2] P. 103.
[3] I, q. LXXVIII, a. 2 c. — [4] I, q. XXVIII, a. 2 c.

sit ex substantia producentis; altera, ut sit simile natura, seu substantia ; tertia, ut sit coniunctum principium , a quo producitur. Prima conditio requiritur , ut generatio cum a *creatione* , tum ab *effectione* distinguatur. Nam illud, quod creatur , nempe quod ex nihilo fit, aut illud, quod efficitur, nempe quod educitur ex materia secundum accidens immutata, non manat ex substantia creantis, aut efficientis, sed extrinsecus oritur. Contra ea, id, quod gignitur, ex substantia gignentis manat, quia oritur per semen e substantia gignentis decisum [1]. Altera conditio ex prima fluit, quia si id, quod gignitur, ex substantia gignentis emanat, necesse est ut genitum cum gignente conveniat secundum naturam. Tertia denique conditio necessaria est, ut generatio viventium a generatione expertium vitae, de qua in *Cosmologia* sermo fiet, distinguatur ; siquidem in generatione expertium vitae, « ab illis, ut verbis Petavii loquamur , non aliter emanat, ac gignitur aliud , quam actione unius in alterum. Sic enim ignis ignem generat, dum admotam materiam calore, siccitateque sua extrinsecus afficit, et immutat [2] »; in viventibus autem, generationis principium est pars substantiae generantis, quae ab ea transfunditur, et coniungitur cum genito, immo fit ipsummet genitum.

Art. II. — Vitae vegetativae definitio traditur

35. Generalis notio vitae, quemadmodum diximus [3], in eo posita est, quod operatio, quaecumque illa sit, a principio insito operanti proficiscitur [4]. Quod autem specia-

---

[1] Hinc mundus dicitur a Deo *creatus*, non *genitus*, quia Deus eum ex nihilo, non ex substantia sui eduxit: atque homo dicitur domum *facere*, non *gignere*, quemadmodum idem dicitur gignere filium.

[2] *Theolog. Dogmat.*, *de Trinit.*, lib. V, c. 8, § 8.

[3] P. 97. « Hoc videtur esse viventium proprium , quod operentur tamquam ex seipsis mota »; *In lib. II De Anim.*, lect. V. Et Henricus Gandavensis: « In aliquo percipimus actum vitae, qui est vivere, et indicamus ei vitam inesse, quia percipimus in eo motum sive operationem per seipsum, ex seipso, et in ipso »; *Summ. Theol.*, a. 27, q. 1, n. 14.

[4] Hinc, ut egregie argumentatur s. Thomas, *quo magis operatio in intimis continetur*, eo altior est gradus vitae. Quoniam vero « quanto natura est altior, tanto id, quod ab ea emanat, est intimum », con-

tim attinet ad vitam *vegetativam*, ipsa, quemadmodum ex iis, quae in praecedenti articulo diximus, facile conficitur, accommode definiri potest: *Principium, quo substantia sese nutrit, auget et propagat.* Tria verba, quae definitione continentur, tres operationes vitales, quas explicuimus, significant, et pronomen *sese* cum ipsis coniunctum denotat tres illas operationes ab ipsa substantia promanare.

36. Quod si quis unica operatione, quemadmodum nonnullis nuperis visum est, definitionem absolvendam censeat, certe haec non alia, sapienter monente s. Thoma [1], esse potest, quam generatio. Etenim generatio ceteris operationibus vitalibus natura sua antecellit, quia maxima perfectio entis est posse aliud sibi simile producere [2], et insuper, cum vivens nequeat sibi simile gignere, nisi nutriatur, et augescat, generatio est ultima operatio, cui aliae duae deserviunt, ac proinde ipsas quodam modo in se complectitur. Quare nos a Georgio Cuvierio dissentimus, qui vitam ex nutritione definivit [3]. Certe nutritio est prima operatio, quae in vivente apparet. At exinde illud dumtaxat consequitur, vitam a nobis nutritioni attribui, non vero ex nutritione notionem vitae tradendam esse; siquidem nutritio, cum sit operatio vitalis ceteris imperfectior, nullam harum complectitur.

Art. III. — Investigatur, utrum operationes vitales in homine sint rationales, an naturales

37. Hic veluti exploratum, certumque sumentes illud, quod alibi demonstrabimus, nempe principium, a quo operationes vitales oriuntur, esse animam, atque in homine huiusmodi principium esse eamdem animam rationalem, investigamus utrum, nec ne admitti possit Perrahultii [4],

---

sequitur gradum vitae, *quae est secundum animam sensitivam*, esse altiorem, quam in plantis, sed imperfectiorem illo, *qui est secundum intellectum*, imo *in ipsa intellectuali vita diversos gradus inveniri*, ita ut *perfectior sit vita intellectualis in Angelis, quam in intellectu humano*, et *ultima perfectio vitae* non nisi Deo *competat*, « in quo non est aliud intelligere, et aliud esse »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 11.

[1] *In lib. II De Anim.*, lect. VI.

[2] I, q. LXXVIII, a. 2 c.— [3] *Le regne animal*, Introd.

[4] *Essai de physique, Des sens extérieurs*, vol. IV.

Sthalii [1], aliorumque sententiam, qui Scaligeri [2], vestigiis insistentes, animam rationalem per rationem, et voluntatem cunctas operationes vitales corporis producere opinati sunt.

38. Prop. *Operationes vitales hominis non sunt rationales, sed naturales, hoc est, similes operationibus rerum omnis cognitionis expertium.*

Probatur. Etsi, ut suo loco videbimus, anima, quae informat corpus humanum, sit rationalis, tamen non largitur corpori *esse* suum, prout est rationalis [3], sed *esse* naturae vegetantis, quam in se continet. Atqui operationes, quas anima in corpore edit, consentaneae esse debent naturae *τοῦ esse*, quod ipsa anima corpori largitur. Ergo illae operationes debent esse tales, quales sunt operationes vegetabilium, ac proinde similes operationibus rerum omnis cognitionis expertium [4].

39. Idem argumentum ita etiam exhiberi potest: Homo per animam rationalem, quae est eius forma substantialis, *habet esse substantialiter, per virtutem autem, quae consequitur formam substantialem, operatur* [5]; quocirca operationes vitales corporis rationales forent, si anima rationalis vim suam intelligendi cum corpore communicaret. Atqui anima non communicat vim suam intelligendi cum corpore. Ergo operationes vitales non sunt rationales.

40. Obiic. Omnes operationes animae sunt cogitationes. Ergo operationes vitales, cum sint operationes animae, cogitationes sunt, ac proinde cum ratione fiunt.

41. Resp., *Neg. ant.* Re quidem vera, nomen cogitationis, quoad latissime sumatur, non alias operationes animae significare potest, quam quae circa cognitionem versantur [6]; operationes autem vitales ad cognitionem nullo modo spectant.

---

[1] *Theor. medica vera, Psysiol.*, sect. VI.

[2] *Exoticarum exercitationum liber de subtilitate ad Hieron. Cardanum*, Exercit. 307, n. 3.

[3] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 9 ad 11.

[4] *Op. cit.*, ibid. ad 6. Hoc certe sibi voluit s. Basilius, cum dixit animam corpori vitam impertiri *suapte natura*, non vero *voluntate*; *Constitutiones Monasticae*, c. 2, n. 2.

[5] I, q. LXXVII, a. 1 ad 3.

[6] Cf s. Thom., 2ª 2ªᵉ, q. CLXXX, a. 3 ad 1.

CAPVT III.

De facultate sentiendi

Art. I. — Quaedam notiones praestituuntur

42. Facultas sentiendi illa est, per quam anima unita corpori res materiales, quatenus materiales sunt, percipit. Haec facultas complectitur *sensus externos*, et *internos*. Externi, quorum actus *sensatio* nuncupatur, ex eo nomen sumunt, quod versantur circa res exteriores, hoc est, circa res, quae ipsis extrinsecus obiiciuntur. Sensus autem interni hoc nomine donantur, quia spectant res sensiles, quae animam per sensus exteriores ingressae sunt.

43. Iam sensus utriusque generis non in anima sola, sed in anima simul, et corpore existunt, ac proinde ad actiones suas exercendas indigent quibusdam partibus corporis peculiari quadam structura donatis. Hae partes *organa*, nempe instrumenta dicta sunt, quia inserviunt animae ad actiones sensiles exercendas. Organa sensuum internorum in internis partibus corporis, et organa externorum in diversis partibus superficiei illius resident. Sensuum autem externorum organum, quod odoratui inservit, *nares*, quod gustatui, *lingua*, quod auditui, *aures*, quod visioni, *oculi*, quod tactui, *manus* nuncupantur [1].

Art. II. — De obiecto sensibilitatis

44. Prop. 1ª. *Obiectum sensibilitatis non aliud est, nisi id, quod est corporeum.*

Probatur. « Potentia cognoscitiva, ut s. Thomas monuit, proportionatur cognoscibili [2] », ita ut si potentia per organa corporea exercetur, id, quod cognoscitur, non nisi corporeum esse possit. Atqui facultas sentiendi non nisi per organa corporea exercetur; omnes enim experimur nos nihil unquam sentire, nisi ope alicuius organi, ita ut, si quod organum corpori desit, aut vitio aliquo laboret, anima sensationibus, quae per illud organum fiunt, vel omnino careat, vel perperam afficiatur. Ergo obiectum sensibilitatis est aliquid corporeum.

---

[1] Manus proprie est organum tactus *activi*, tota autem pellis est organum tactus *passivi*. Cf Debreyne, *Physiolog.*, c. 1, § 5.

[2] I, q. LXXXIV, a. 7 c.

45. Prop. 2ª. *Anima per sensus una cum qualitatibus sensilibus etiam substantiam percipit.*

Haec propositio demonstratur contra Reidium, Rosminium, Giobertium, aliosque, qui docuerunt animam per sensus percipere dumtaxat qualitates sensiles, e. g., *colorem*, *saporem*, *odorem* etc., non vero ipsam substantiam corporum.

46. *Probatur*. Nos per sensus percipimus qualitates non in universum, sed determinatas, et concretas. E. g., nos non percipimus colorem in universum spectatum, sed determinatum, hoc est, aliquid *coloratum*, e.g., album, aut nigrum. Atqui qualitates non sunt concretae, et determinatae, nisi prout huic, vel illi subiecto inhaerent. Ergo nos non solum qualitates sensiles, sed etiam subiectum, cui inhaerent, hoc est, substantiam sentire pro certo habendum est.

47. Illud autem concedendum est, quod substantia, cui qualitates sensiles inhaerent, *confuse*, non vero *distincte* per sensus percipitur, quia illa ad sensus non nisi *per accidens* refertur.

48. Ut id facile intelligatur, explicanda nobis sunt diversa sensilium genera. Haec sunt *propria*, *communia*, et *per accidens*. Sensilia propria sunt qualitates, quae ad sensus referuntur eo quod ipsae determinant sensum ad sentiendum. Haec dicuntur sensilia *per se*, et *primo*, quia reducunt sensus ad actus suos. Sensilia *per accidens* sunt, quae per se nihil agunt in sensus, sed ab ipso apprehenduntur ex eo quod cum sensilibus propriis coniunguntur. E. g., in lacte albedo est sensibile *proprium* visus, quia visus ex ipsa albedine ad eius visionem determinatur; dulcedo autem est sensibile *per accidens* ipsius visus, quia refertur ad visum ex eo quod cum albedine in eodem lacte coniungitur. Item, substantia corporum est sensibile *per accidens* cuiuscumque sensus, quia refertur ad sensus ex eo quod est subiectum sensilium propriorum. Denique sensilia *communia* sunt, quae *per se, sed non primo* agunt in sensus. *Per se*, quatenus actiones sensilium propriorum quibusdam modis afficiunt, sive, ut aiunt, *modificant*. Non autem *primo*, quia nihil in sensus seorsum a sensilibus propriis agunt [1]. Haec sensilia sunt qualitates,

---

[1] Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 3, et s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 3 ad 2.

quae ex quantitate existunt, e. g., *magnitudo*, *figura*, *motus*. Sane huiusmodi qualitates, etsi non agant in sensus seorsum a sensilibus propriis, tamen ad producendam sensationem aliquid agunt, quia *modificant* ipsam actionem sensilium propriorum. E. g. oculus aliter a magna mole nivis, aliter a parva afficitur. Iam sensus sensilia *propria* et *communia* distincte cognoscit, sensilia autem *per accidens* confuse, quia illa per se sentit, haec autem ex eo solum, quod cum illis coniunguntur.

Art. III. — De numero sensuum externorum

49. Lockius dubitavit an praeter *aspectum*, *auditum*, *gustum*, *odoratum*, et *tactum* alii sensus in homine lateant [1]. Hodierni fautores magnetismi animalis contendunt animam in somno magnetico sensationes, ac alias actiones cognoscentes exerere, quae ad nullas iam compertas facultates revocari possunt [2]. Denique Balmesius [3], aliique docent fieri posse, ut homo novum sensum temporis progressu adquirat.

50. Prop. 1ª. *Sensus externi non sunt nisi quinque*, nempe *aspectus*, *auditus*, *gustus*, *odoratus* et *tactus*.

Probatur. Facultates, quae ad sensibilitatem externam spectant, tot esse debent, quot sunt specifice diversae actiones, quae per illam exercentur, et actiones sentientes specifice diversae sunt prout specifice diversa sunt obiecta, ad quae referuntur [4]. Patet autem haec obiecta, ex quibus diversitas actionum sentientium producitur, esse sensilia propria, quia haec, ut diximus, sensus ad actum reducunt. Hoc praestituto, en argumentum. Tot sint oportet facultates sentientes, quot sunt sensilia propria. Atqui haec quinque sunt, nempe *colores*, *sapores*, *soni*, *odores*, et *qualitates tactiles*, quia res externae, quemadmodum experientia nobis compertum est, quinque dum-

---

[1] *De int. hum.*, lib. II, c. 2, § 3.

[2] Hoc systema nomen *magnetismi animalis* habet, quia pro certo sumit in corpore esse quoddam fluidum, per quod systema nerveum omnes suas functiones exercet, quodque ex voluntatis arbitrio ab uno homine in alium transmittitur. Fautores huius systematis *Mesmeristae* dicti sunt a Mesmero, qui in recenti aetate primus instaurator eius perhibetur.

[3] *Filos. fundam.*, lib. II, c. 17.—[4] Cf p. 102.

taxat modis specie diversis animum nostrum afficiunt, nempe *videndo*, *audiendo*, *gustando*, *olfaciendo*, et *tangendo*. Ergo quinque sunt sensus externi, nempe *aspectus*, *auditus*, *gustus*, *odoratus*, et *tactus*.

51. Prop. 2ª. *Dubitatio Lockii futilis est.*

Probatur. Sensus destinatur ad cognoscendum qualitates sensibiles rerum, ac proinde, si plures enumeratis sensibus haberemus, aliae qualitates sensibiles, praeter sonos, sapores, odores, qualitates visibiles, et tangibiles, percipiendae nobis essent in corporibus. Atqui ipsemet Lockius fatetur corpora nonnisi per illas quinque qualitatum species nobis innotescere. Ergo omnino certum est nullum alium sensum, praeter quinque enumeratos, homini inesse.

52. Prop. 3ª. *Sententia fautorum magnetismi animalis absurda est.*

Probatur. Facultates, quas fautores magnetismi animalis comminiscuntur, non exercentur, ut ipsi aiunt, in statu naturali hominis, sed in statu insolito, et exlege. Atqui absurdum est asserere hominem naturaliter facultatibus praeditum esse, easque nonnisi in statu insueto exercere posse. Ergo sententia fautorum magnetismi animalis absurda est. Id amplius ex eo declaratur, quod status insuetus animae, vel corporis potest tantum efficere, ut actiones facultatum vel exacuantur, vel remittantur, neutiquam vero, ut novae facultates naturales exerceantur. Quocirca, si homo illis facultatibus, quas ipsi contendunt, polleret, ipsae ab eo in statu sibi naturali exercendae forent.

53. Prop. 4ª. *Homo nullum novum sensum adquirere potest.*

Probatur. Homo, prout in praesentia est, tenet infimum locum inter naturas intellectuales, et supremum inter naturas sentientes [1], ita ut ipse, aiente s. Thoma [2], huiusmodi naturae est, ut *completissime virtutem sensitivam* habeat. Atqui si homo novum sensum adquirere potest, ipse, prout in praesentia est, supremum locum inter naturas sentientes habere dicendus non esset. Ergo ipse nullum novum sensum adquirere potest. Ex qua argumentatione illud quoque patet, quod si homini novus sensus

---

[1] Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 4.

[2] I, q. LXXVI, a. 5 c. Vid. *ibid.*, q. XCI, a. 3 ad 1; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 11 c., et *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. III, sol. 2 ad 1.

*

adveniret, eius natura mutaretur; ast id fieri non potest, quia, ut alibi demonstrabitur, naturae, sive essentiae rerum sunt immutabiles.

ART. IV. — De modo, quo actus sentiendi, sive cognitio sensitiva efficitur

54. Prop. 1ª. *Non potest sensatio haberi sine organo proprio speciali.*

Probatur. 1° Obiecta sensilia sunt corpora. Atqui corpora nequeunt afficere animam, nisi per corpus, quod illa coniunctum sibi habet. Ergo ut habeatur sensatio, organum corporeum expostulatur. 2°. Organa sensoria diversam habent structuram, ut animae inserviant ad diversas excipiendas sensationes. Ergo necesse est cuique sensationum speciei proprium organum speciale esse [1].

55. Prop. 2ª. *Cognitio sensitiva fit per species, sive imagines repraesentativas rerum sensilium.*

Probatur contra Reidium [2], et fere omnes recentes philosophos. Cognitio est actio *immanens*, sive actio, quae terminum habet in ipso subiecto cognoscente, quia perficit non obiectum, quod cognoscitur, sed subiectum, quod cognoscit. Ex quo consequitur cognitionem haberi non posse, nisi obiectum cognitum cum facultate cognoscente

---

1 Ex hoc facile perspicitur abnormem esse sententiam fautorum magnetismi animalis, qui pertendunt in somno magnetico animam videre non per oculos, sed per alias partes corporis, vel quia novam facultatem latentem in se evolvit, quae sine ullius organi corporei ope videt, vel quia vis videndi in aliam corporis partem transfertur. Sane primum absurdum esse patet tum ex eo quod, ut iam demonstravimus, facultates latentes in anima esse nequeunt, tum ex eo quod repugnat animam videre per alias partes corporis, quin hae quidpiam ad visionem conferant. Quod autem ad alterum spectat, si vis videndi in aliam partem corporis transferretur, haec pars structuram oculorum adquireret. Ast id observationi, et rationi repugnat. Nam observatio patefacit, cum vim videndi ab oculis in aliam partem corporis Mesmeristae transferri dicunt, partium structuram minime mutari; et ratio evincit hanc mutationem non posse fieri, quia illa structura a naturam corporis humani, dum corpus humanum est, pertinet, natura autem corporis humani mutari non potest. Multa egregia de hac re videre licet in libris, *Sulla causa de' fenomeni mesmerici*, Bergamo 1856; Caroli, *Del Magnetismo animale* etc. Napoli 1859.

2 *Recherches sur l' entend. hum.*, c. 2.

quodammodo coniungatur [1]. Atqui obiectum sensibile non potest coniungi cum sensu, nisi per suam speciem, sive similitudinem. Ergo cognitio sensitiva fit per species rerum sensilium.

56. *Minor* demonstratur hunc in modum: Obiectum sensibile, ut cum facultate sentiente coniungatur, atque ita notitiam sui in animo gignat, debet in ipsam facultatem sentientem, sive in ipsam animam ingredi. Hoc posito, obiectum vel per seipsum, hoc est, per eadem principia, ex quibus constituitur, animam ingredi dicitur, vel per sui speciem, sive similitudinem. Atqui obiectum non potest per seipsum ingredi in animam, alioquin unum, idemque cum hac fieret; id, quod proprium pantheistarum commentum est. Restat igitur, ut per speciem, seu similitudinem sui in animam ingrediatur [2].

57. Prop. 3ª. *Species efficiuntur ab ipsis obiectis, non tamen ex eo quod aliquid substantiale, vel accidentale a corporibus distrahitur, sed ex actione obiectorum sensilium in animam.*

Probatur. 1° Species ab ipsis obiectis efficiuntur. Etenim experientia nobis testatur obiectum ipsum, quod sentimus, e. g., *solem*, esse simul causam cognitionis sensitivae. Si ergo cognitio sensitiva non fit nisi per speciem obiecti sensilis, hoc ad illius productionem tamquam causa concurrere debet [3].

2° Nihil substantiale a corporibus avulsum in animam illabi potest. Et sane, anima est incorporea. Atqui fieri non potest, aiente s. Augustino, « ut incorporeus animus adventu, atque contactu corporearum imaginum cogitet [4] ». Ergo.

3° Neque aliquid accidentale a corporibus distractum in animam ingredi potest. Revera si id fieret, accidens in actu migrationis sine subiecto, ac proinde per se existeret. Atqui accidens per se existere nequit. Ergo.

---

[1] « Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente »; I, q. XII, a. 4 c. Cf s. Aug., *Soliloq.*, lib. I, c. 6.

[2] Cf s. Bonav., *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, p. 2, a. 3, q. I *resol.*, et *De reduct. art. ad Theol.*

[3] « Sensus, ait s. Augustinus, accipit speciem ab eo corpore, quod sentitur »; *De Trin.*, lib. XI, c. 8.

[4] *Epist.* CXVIII, c. 3.

4° Quod si species non est aliquid neque substantiale, neque accidentale, quod ab obiecto distractum in animam ingreditur, restat ut obiectum actione sua illam in anima producat. Et sane, sensus est intrinsecus indifferens ad percipiendum hoc, aut illud obiectum, ac proinde aliquo principio intrinseco indiget, a quo determinetur ad percipiendum hoc, et non aliud obiectum. Iam hoc principium intrinsecum non potest esse res, quatenus extrinsecus sensui obiicitur. Ergo satis non est praesentia obiecti, ut sensus illud assequatur, sed necesse est ut obiectum facultatem sentientem ad actum determinet. Atqui res extrinsecus obiecta non potest determinare sensum ad actum, nisi quidquam in illum agat. Ergo res obiecta aliquid in sensum agat necesse est, idest, producat in eo speciem.

58. Prop. 4ª. *Ut cognitio sensitiva alicuius rei efficiatur, praeter actionem, qua obiectum exterius speciem suam in sensum immittit, requiritur: 1° ut sensus suscipiendo in se speciem, in obiectum reagat; 2° ut vim suam convertat in rem a specie repraesentatam.*

Probatur 1ª pars. Susceptio speciei est quidam vitalis actus sensus. Atqui actus vitalis non nisi earum rerum proprius est, quae seipsas movent ad agendum [1], et nihil potest seipsum movere, nisi quidquam agat. Ergo sensus, suscipiendo in se speciem, debet, ut Scotus inquit, *coagere* cum obiecto [2]. Haec operatio vocari solet *sensatio*.

Probatur 2ª pars. Obiectum, quod per sensus percipitur, non est species, sed res, cuius species similitudo est: nempe species non est terminus, in quem cognitio fertur, sed dumtaxat principium, ex quo sensus determinatur ad percipiendam rem ab ipsa specie repraesentatam [3]. Ergo satis non est, ut sensus suscipiat speciem ab obiecto in organo impressam, sed opus illi est, ut per speciem susceptam *intendat* vim suam in ipsam rem a specie repraesentatam, ad eamque *convertatur* [4]. Haec alia operatio vocari solet *perceptio*.

---

[1] Cf p. 97.—[2] *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 36.

[3] Hinc Scholastici docebant speciem esse obiectum *quo*, non obiectum *quod* cognitionis.

[4] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 2, et s. Thom., *Quodlib.* VII, q. 1, a. 2 ad 1.

59. Illud hic praestat adnotare contra Reidium [1], necessariam esse connexionem inter actionem rei externae in organum, et sensationem; nam sensus in sensatione, ut diximus, *coagit* cum obiecto, idest, sensus, suscipiendo in se speciem, se constituit terminum illius actionis, quam obiectum in organo producit. Quapropter impressio, quam obiectum efficit in organo, et sensatio adeo connexae inter se sunt, ut unam operationem constituant, quae proficiscitur ab obiecto, et desinit in sensu. Item necessaria est connexio inter sensationem et perceptionem. Etenim sensatio, sive susceptio speciei est causa, ex qua sensus determinatur ad rem percipiendam; quapropter perceptio est veluti effectus sensationis. Atqui inter causam, et effectum connexionis vinculum intercedit. Ergo inter sensationem, et perceptionem connexio existere debet.

60. Ex propositionibus, quas demonstravimus, duo corollaria consequuntur. Primum est, quod cognitio sensitiva ab anima sentiente, et ab obiecto sensibili simul fit. « Visio corporalis, inquit s. Thomas, non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis [2] ». Et alibi: « Ipsa visio secundum rei veritatem non est passio corporalis, sed principalis eius causa est virtus videntis [3] ».

61. Alterum est, quod omnis sensatio, sive perceptio sensitiva ipsa per se obiectum suum patefacit, sive, ut aiunt, est *obiectiva*. Enimvero, anima in sensatione refertur ad obiectum, tamquam patiens ad agens, quia sensatio est operatio passiva, cuius terminus est suscipere actionem rei externae productam in organo sensorio. Atqui omne patiens necessario refertur ad agens. Ergo sensatio necessario refertur ad obiectum, ideoque omnis sensatio est obiectiva. Quod si omnis sensatio est obiectiva, liquet obiectivam etiam esse omnem perceptionem, quia perceptio in eo consistit, quod sensus vim suam intendit in ipsum obiectum sensationis.

Art. V. — Quaedam circa species sensiles adnotantur

62. Circa species, per quas res sensiles percipimus, haec adnotanda sunt:

---

[1] *Recherches sur l' entend. hum.*, c. 2, passim.
[2] I, q. XCIII, a. 6 ad 4. — [3] *De ente, et essentia*, lib. I, c. 7.

1° Species, sive forma rei sensibilis aliter est in ipsa re, aliter in anima, siquidem in re est *entitative*, idest *secundum suum esse reale*, in anima autem *intentionaliter*, idest, *secundum esse repraesentativum*. « Forma, ait s. Thomas, qua lapis est, non est in anima, sed similitudo eius [1] ».

2° Species sensiles sunt immateriales. Et sane, species, per quam anima aliquid sentit, in ipsa anima efficitur; nempe ab ipsa anima est excipienda, ut possit per eam cum obiecto sensili coniungi. Atqui quidquid in anima producitur, eiusdem, ac anima, naturae esse oportet [2]. Ergo si anima est immaterialis, species sensibiles etiam immateriales sint oportet [3].

3° Etsi anima per species apprehendat res sensiles, tamen eas immediate, seu in seipsis apprehendit [4]. Et sane res *in seipsa*, seu *immediate* apprehenditur, si per speciem ipsi propriam cognoscatur, *sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis; in alio* autem, vel *mediate*, si per speciem alterius in illius notitiam deveniatur, sicut *cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel cum homo cognoscitur in sua imagine* [5]. Atqui species sensiles sunt species propriae rerum, quia, ut iam demonstratum est, ab ipsis rebus in anima efficiuntur. Ergo etsi res sensiles per earum species percipiamus, tamen eas in seipsis percipimus. Exinde magis illud confirmatur, quod antea ostendimus, nempe omnem sensationem esse *obiectivam*, in hoc enim natura obiectiva perceptionis sita est, quod obiectum sensile in seipso immediate percipitur.

Art. VI. — Obiectiones contra specierum theoriam dissolvuntur

63. Obiic. contra secundam propositionem. Species, utpote immateriales, nullam analogiam habent cum rebus sensilibus quae sunt materiales. Ergo nequeunt res sensiles percipi per earum species.

64. Resp., *Dist. ant.*, species non habent cum rebus

---

[1] *Qq. dispp., De Ver.*, q. VIII, a. 11 ad 4.
[2] Cf s. Thom., I, q. LXXV, a. 5 c.
[3] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 2; s. Thom., *Quodlib.* VIII, q. 11, a. 3 c., et s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVI, a. 11, q. II *ad arg.*
[4] Cf B. Alb. M., *In Eth.*, tract. II, c. 18.
[5] S. Thom., I, q. XII, a. 9 c., et q. XIV, a. 5 c.

analogiam *secundum naturam*, *conc. ant.*, non habent analogiam secundum repraesentationem, *neg. ant. Neg. cons.* Et sane, ut aliquid repraesentet aliud, non requiritur convenientia inter ea *secundum naturam*, sed sufficit convenientia *secundum repraesentationem*. E. g., statua Herculis Herculem optime repraesentat, etsi forma Herculis *non habeat tale esse in statua, quale esse habet in carnibus et ossibus* [1]. Iam, etsi species immateriales nullam habeant *convenientiam secundum naturam* cum rebus sensilibus, taman habent cum eis *convenientiam secundum repraesentationem* [2], quia nihil prohibet quominus aliquid incorporeum contineat in se *repraesentative* illud ipsum, quod in re corporea est *realiter*. Igitur per species incorporeas possunt res corporeae a nobis percipi.

65. Inst. *Simile simili cognoscitur*. Ergo per species incorporeas res corporeae percipi non possunt.

66. Resp., *Dist. ant.*, ita ut medium cognitionis similitudinem naturae habeat cum subiecto cognoscente, *conc. ant.*, cum ipso obiecto cognito, *neg. ant. Neg. cons.* Et sane, cum cognitio sit affectio subiecti cognoscentis, non vero obiecti cogniti, medium, quo aliquid cognoscitur, simile sit oportet non iam obiecto, quod cognoscitur, sed subiecto cognoscenti. Quocirca, cum anima sit immaterialis, nonnisi per species immateriales potest res corporeas cognoscere. Illud igitur effatum, *simile simili cognoscitur*, quatenus ad rem praesentem pertinet, si vero sensu accipiatur, specierum theoriam potius adstruit, quam impugnat.

67. Obiic. contra tertiam propositionem. Fieri nequit, ut corpus in spiritum aliquid agat, et spiritus a corpore patiatur. Ergo fieri nequit, ut obiectum sensile speciem suam in sensu imprimat, eamque sensus excipiat.

68. Resp., *Dist. ant.*, si spiritus sit purus, sive corporis expers, *conc. ant.*, sin cum corpore naturaliter coniungatur, *neg. ant. Neg. cons.* Et sane, ultro concedimus neque corpora posse aliquid directe, et immediate in spiritum agere, neque idcirco spiritum posse directe, et immediate quidquam a corpore pati. At vero obiectum sensile non agit quidquam directe, et immediate in animam,

---

[1] *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 4 ad 4.
[2] *Ibid.*, q. VIII, a. 9 ad 3.

sed in organa corporis, et quoniam haec animata sunt, inde fit, ut anima per corpus, et cum corpore, quod informat, aliquid ab obiecto sensili patiatur.

69. Inst. *Corpus est materiale.* Ergo nequit producere in sensu speciem immaterialem.

70. Resp., *Dist. cons.*, in sensu, quatenus est organum corporeum, *conc. cons.*, quatenus virtute animae informatur, *Neg. cons.* Responsio patet ex dictis. Etenim organum sensorium, prout corporeum est, actionem rei corporeae excipit; prout autem virtute animae informatur, excipit actionem illam modo consentaneo naturae animae, nempe immaterialiter.

Art. VII. — De sensu communi

71. Nomine *sensus communis* a Scholasticis designatur illa facultas, qua anima cognoscit existentiam sensationum, quae habentur per sensus externos, earumque differentias.

72. Prop. *Sensus communis est facultas sentiens.*

Probatur. Natura cuiusque facultatis ex natura obiecti, circa quod versatur, dignoscenda est. Atqui sensationes, earumque differentiae, quae per sensum communem apprehenduntur, in diversis immutationibus sensuum consistunt, ac proinde sunt quaedam facta sensilia. Ergo sensus communis facultas sentiens esse debet.

73. Idem ex eo confirmatur, quod bruta sensationes suas, harumque differentias percipiunt, alioquin utilia sectari, et a noxiis abhorrere non possent. Atqui bruta intellectu carent. Ergo cognoscere sensationes, earumque differentias est facultatis sentientis, non intellectivae.

74. Obiic. Sensus communis ipsas sensationes apprehendere non potest, nisi actionem reflexam exerceat. Atqui reflexio ad facultatem intellectivam pertinet. Ergo sensus communis non est facultas sentiens.

75. Resp., *Neg. mai.*, *conc. min.*, *Neg. cons.* Sane actio reflexa exercetur ab illa facultate, quae operationes suas cognoscit. Atqui sensus communis non cognoscit operationes suas, sed operationes sensuum externorum. Ergo actio, quam sensus communis exercet, est directa, non reflexa.

76. Circa huius facultatis obiectum, naturam, et modum, quo ipsa actiones suas exercet, haec adnotanda sunt:

1° Sensus communis eo ipso, quod sensationes sensuum

propriorum, sive externorum, earumque differentias sentit, ipsa obiecta sensilia percipit, quia sensationes ab obiectis suis seiunctae esse nequeunt, et ipsae sunt diversae, prout ad diversa obiecta referuntur; si ergo sensus communis percipit sensationes, earumque diversitatem, diversa etiam sensationum obiecta sentire debet. Quapropter duplex obiectum sensus communis distinguitur, unum *proprium* et *directum*, nempe sensationes, quae per sensus externos habentur, et earum differentiae; alterum *indirectum*, et *secundarium*, nempe obiecta sensuum propriorum [1].

2° Cum sensus communis sit facultas sentiens, organum sui proprium in corpore habere debet. Hoc organum vocatur sensorium commune, et est *encephalum*, sive, ut aiunt, systema *cerebro-spinale*, quod cum organis sensuum propriorum per systema nerveum coniungitur; unde fit, ut sensus communis, qui illi alligatur, affectiones sensuum propriorum excipiat, et cognoscat.

3° Haec facultas dicitur *sensus communis*, eiusque organum *sensorium commune*, quia est velut *centrum* sensuum propriorum [2]. Scilicet, sicut centrum est principium, a quo profisciscuntur, et terminus, ad quem lineae deferuntur; ita sensus communis est principium, sive *radix*, vel *fons*, a quo vis sentiendi transfunditur in organa sensuum propriorum, et est terminus, ad quem affectiones sensuum propriorum deferuntur [3]. Quocirca diversae sensilium species per sensus proprios, tamquam per diversa *instrumenta* [4] sensus communis, a nobis percipiuntur.

4° Exinde pronum est intelligere, quomodo sensus communis percipiat sensationes sensuum propriorum, earumque differentias. Prout enim est fons, ex quo sensus proprii vim sentiendi hauriunt, ad diversas horum sensationes efficiendas concurrit; et prout est terminus, ad quem sensuum propriorum affectiones deferuntur, has omnes in se recipit. Quod si sensus communis ad sensationes efficien-

---

[1] Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 4, n. 10; et s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 74.

[2] Cf s. Thom., *Quodlib.* VII. q. I, a. 2 c.

[3] *In lib. III De An.*, lect. III. Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. XII, c. 16, n. 32, et *De lib. arb.*, lib. II, c. 3.

[4] *Qq. dispp.*, q. un. *De An.*, a. 10 ad 11.

das concurrit, easque omnes in se recipit, ipse omnium sensuum propriorum sensationes apprehendit, et quia hae sensationes sunt diversae, sensus communis eo ipso, quod simul illas excipit, earum differentias cognoscit [1].

Art. VIII. — De Phantasia

77. *Phantasiae*, sive *imaginationis* nomine a Philosophis illa facultas donata est, qua anima rerum sensilium iam apprehensarum imagines retinere, et sibi repraesentare potest [2]. Quod si anima per phantasiam percipit imaginem rei, non rem ipsam, opus ei non est praesentia rei, ut istam imaginetur; quare per phantasiam res tum etiam imaginamur, cum hae a sensibus remotae sunt, dum e contrario sensibus propriis, et sensu communi res non apprehendimus, nisi hae nobis adsint, quia per istas facultates res ipsas cognoscimus.

78. Prop. 1ª. *Phantasia est facultas sentiens.*

Probatur. Facultas, quae circa res sensiles versatur, quae in statu somnii exercetur, et quae in belluis etiam inest, non est intellectrix, sed sentiens; quia res sensiles sunt obiectum sensus; in statu somnii autem intellectus proprie non exercetur; belluae denique intellectu carent. Atqui certum est nos sensilia imaginari, praeterea res imaginari non solum cum vigilamus, sed etiam cum dormimus, denique non modo homines, sed etiam belluas vi imaginandi pollere, nam hae, nisi vi pollerent sibi repraesentandi res sensiles a sensibus suis remotas, non possent ea inquirere, quae vitae suae accommodata sunt, nec ea vitare, quae ipsis obsunt. Ergo facultas imaginaudi non est intellectrix, sed sentiens.

79. Quoniam autem phantasia est facultas sentiens, consequitur ipsam esse facultatem organicam, quae nempe per aliquod organum corporis exercetur. Hinc fit, ut, laeso cerebro, actiones phantasiae aut perturbentur, aut omnino cessent, et vicissim ex nimia, et longa phantasiae exercitatione cerebrum defatigetur.

80. Prop. 2ª. *Res sensiles ad phantasiam per quantitatem proprie referuntur.*

Probatur. Non possumus aliquid imaginari, nisi quate-

---

[1] Cf s. Bonav., *Compend. theol. ver.*, lib. II, c. 36.

[2] Cf s. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. XV, a. 1 c.

nus aliqua figura induitur: quod quidem constat tum ab experientia, tum ab ipsa significatione vocum *phantasmatis*, ac *imaginis*. Atqui figura ad quantitatem corporis pertinet. Ergo res sensiles ad phantasiam per quantitatem *proprie, et per se* referuntur. Diximus autem *proprie, et per se*, nam qualitates rerum sensilium etiam ad phantasiam pertinent, *ex consequenti* tamen, et *per accidens*. Etenim, cum qualitates sensiles a quantitate seiungi nequeant, sequitur phantasiam eo ipso, quod fertur in quantitatem, ferri etiam in qualitates rerum sensilium.

81. Prop. 3ª. *Phantasia sine sensibus propriis, et sensu communi exerceri nequit.*

Probatur. Phantasia versatur circa obiectum, non prout in se est, sed prout in anima existit, quia phantasma, sive obiectum phantasiae est repraesentatio obiecti sensilis facta in anima. Atqui obiectum sensile existit in anima, prout sensibus apprehensum est. Ergo actio phantasiae sine actione sensuum existere nequit [1]. Experientia idem confirmat; compertum enim est quemquam sensu aliquo carentem nihil posse imaginari de sensilibus, quae illius sensus propria sunt; e. g., nec caecus colorum, nec surdus sonorum ullas imagines habent.

82. Quod si cum Garnierio [2] obiiciatur nos multa imaginari, quae nullo sensu fuerunt a nobis apprehensa, e. g., montem aureum, in promptu s. Thomae responsio est. Etsi phantasma rei, quam ante non percepimus, sit novum *secundum speciem totius*, tamen non est novum secundum partes, ex quibus componitur. Ita species montis aurei est nobis nova, sed non sunt novae duae species montis, et auri, ex quibus unica illa montis aurei species existit [3].

83. Duo denique circa phantasiam explicanda nobis sunt: 1° Quid sit, quod interdum per phantasiam non imaginem obiecti, sed ipsum obiectum repraesentare nobis videamur; 2° quomodo fiat, ut phantasia ex imaginibus rerum, quas e sensibus hausit, novas imagines efformet.

84. Quod attinet ad primum, praemonendum est iudi-

---

[1] Cf s. Aug., *De vera Relig.*, c. 10.
[2] *Op. cit.*, c. 3, sect. 4, et c. 8, sect. 1.
[3] *Qq. dispp.*, *De Malo*, q. XVI, a. 11 ad 9.

cio intellectus opus esse, ut cognoscamus utrum, necne res, quas imaginamur, reales sint. Quare quidquid impedit, quominus intellectus iudicium illud exerceat, in causa est, quamobrem non imagines rerum, sed res ipsas nobis repraesentare videamur. Iam huiusmodi impedimentum evenire quit tum ex parte animae, tum ex parte corporis. Ex parte animae evenit, quoties ipsa in phantasmate confingendo omnem vim suam intendit; siquidem, ut alibi diximus [1], anima, quoties omnem vim suam in alicuius facultatis exercitationem intendit, reliquas facultates exercere non potest. Quapropter, quoties anima, ob vehementem aliquam affectionem, totam vim suam in imaginem obiecti convertit, intellectus non potest iudicium adhibere, ut distinguere valeat imaginem ab ipsa re, quam repraesentat. Ex parte corporis autem idem evenit, quia vel ob soporem sensuum, uti fit in somniis, vel ob morbum aliquem corporis, uti in aegris et phreneticis, actio intellectus impeditur [2].

85. Quod ad alterum spectat, phantasia, ut diximus, species sensilium retinet; ipsa autem, etsi non possit ad actum reduci, nisi a sensu moveatur, tamen, postquam ab eo mota est, potest ex se sola aliquid agere, quia in somniis, immo interdum in ipsa vigilia, cessante sensu, phantasia exercetur [3]. Quocirca, si phantasia, imagines rerum in se retinet, eiusque actio cum actione sensuum non cessat, nihil certe impedit, quominus ipsa super imagines operetur, atque ex multis, variisque novas conflet, quibus nihil huiusmodi in rerum natura respondet.

Art. IX. — De Aestimativa, seu Cogitativa

86. *Aestimativa* est illa facultas, qua in rebus sensilibus apprehendimus aliquas qualitates, quae per sensus externos nobis non innotescunt, e. g., illas esse nobis utiles, aut noxias. Vocatur autem *aestimativa*, quia per illam *aestimamus*, seu iudicamus aliquid in rebus sensilibus esse, quod sensibus non apprehendimus.

87. Prop. *Aestimativa non est facultas intellectiva*, *sed sentiens*.

---

[1] P. 104. — [2] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. IX, c. 7, et *De Gen. ad litt.*, lib. XII, c. 12.

[3] Cf s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 4 c., et q. LXXXIV, a. 6 ad 2.

Probatur. Facultates, quae homini, atque belluis communes sunt, nonnisi sentientes esse possunt. Atqui aestimativa communis est etiam brutis; certum enim est ipsis inesse facultatem quaedam de rebus sensilibus iudicia conficiendi, quibus ad vitae conservationem opus illis est; e. g., ovis lupum inimicum et canem amicum iudicat, atque inter plures foetus, qui obviam ipsi fiunt, erga proprios tenero matris affectu trahitur; avis paleas ad nidificandum accommodatas a ceteris discriminat [1]. Ergo aestimativa est facultas sentiens.

88. Ut huius propositionis veritas magis perspiciatur, advertendum est quaedam iudicia particularia circa res singulares etiam ab intellectu effici. At vero haec iudicia intellectus diversae naturae sunt, ac illa, quae fiunt per aestimativam. Nam in iudiciis, quae fiunt per intellectum, proprietas, quae subiecto attribuitur, ab intellectu abstracte consideratur, et quid ipsa proprietas sit, cognoscitur; in iudiciis autem, quae fiunt per aestimativam, proprietas subiecto attribuitur, prout cum ipsa re singulari coniungitur; unde non quid ipsa proprietas sit, sed dumtaxat proprietatem inesse rei, quae sensibus obviam fit, cognoscitur. Igitur, si iudicia, quae efficiuntur ab aestimativa, sunt diversae naturae, ac illa, quae efformantur ab intellectu, aestimativa non est facultas intellectiva, sed sentiens.

89. At vero, etsi aestimativa communis sit hominibus, et belluis, tamen longe praestantior in homine est, quam in belluis, ex eo quod in homine cum ratione coniungitur, atque ipsius virtutem intellectivam quodammodo participat. Re quidem vera, potentiae ab essentia animae, alia per aliam, ita profluunt, ut potentia superior quodammodo communicet virtutem suam cum potentia inferiori, proindeque actiones potentiae inferioris ad actiones potentiae superioris quodammodo accedant. Atqui aestimativa est suprema facultatum sentientium, et cum facultatibus intellectivis immediate coniungitur. Ergo aestimativa in homine virtutis intellectivae est quodammodo particeps [2]. Ex hoc fit, ut aestimativa in homine iudicia conficiat ex quadam, licet imperfecta, terminorum comparatione, atque horum iudiciorum ope de rebus singu-

---

[1] Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27, et *Psal. CXLVIII*, n. 3.
[2] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 1 ad 9.

laribus quodammodo ratiocinetur; non quidem prout est in se facultas sentiens, sed prout a ratione huiusmodi virtutem mutuatur; dum e contrario iudicia, quae bruta animalia ex vi suae aestimativae conficiunt, non ex quadam collatione, sed instinctu naturae ab eis fiunt. Hanc ob causam aestimativa, prout in homine existit, peculiare nomen *cogitativae*, sive *rationis particularis* habuit [1].

ART. X. — De Memoria, et Reminiscentia

90. Memoria est facultas reproducendi, et recognoscendi praeteritas cognitiones.

91. Prop. *Memoria, prout est quaedam specialis facultas, inter facultates sentientes adnumeranda est.*

Probatur. Proprium obiectum memoriae est praeteritum, prout praeteritum est. Hoc posito, praeteritum, prout est praeteritum, est obiectum sensile, non vero intelligibile, quia praeteritum, prout praeteritum est, significat aliquod tempus determinatum, dum e contrario intelligibile est indeterminatum, ac universale, proindeque extra omne tempus consideratur. Atqui natura facultatis ex obiecto, circa quod versatur, sumenda est. Ergo memoria, cum circa aliquid sensile versetur, facultas sentiens est. Accedit his, quod facultas cognoscendi, quae homini cum belluis communis est, non nisi sentiens esse quit. Atqui belluas memoria pollere colligitur ex iis, quae ipsae agunt. « Habent, s. Augustinus ait, memoriam et pecora, et aves, alioquin non cubilia, nidosque repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim assuescere valerent ullis rebus, nisi per memoriam [2] ». Memoria igitur est facultas sentiens.

92. Diximus in Prop., *prout est quaedam specialis facultas*, nam etiam ad intellectum memoria pertinet, sed, ut suo loco explicabimus, dumtaxat veluti quaedam eius operatio, non vero prout quaedam specialis facultas intellectiva.

93. Ut autem actus memoriae exerceatur, tres operationes diversarum facultatum praecedere ei debent, scilicet operationes sensus communis, qui species rei, cum primo anima illam apprehendit, in se excipit; phantasiae, quae ex illa specie phantasma efformat, et conservat; ac

---

[1] I, q. LXXVIII, a. 4 c. — [2] *Confess.*, lib. X, c. 17.

aestimativae, quae imaginem rei antea apprehensae in phantasmate deprehendit, siquidem anima cognoscere non potest phantasma, prout imago huius rei, et non alterius est, nisi similitudinem eius cum ipsa recognoscat, hanc autem similitudinem non nisi aestimativae subsidio cognoscere potest [1]. Insuper, cum memoria sit facultas sentiens, ac proinde sine organo corporis exerceri nequeat, illud etiam ad eius actum expostulatur, in organo corporis, per quod anima vim suam memorandi exercet, aliquod vestigium rei produci, cum res primum percipitur [2].

94. Ad explicandum progrediamur ea, quae ad reminiscentiam spectant.

Aliquando rem antea perceptam cognoscere non possumus; aliquando vero aliquam eius partem agnoscimus, et ex hac integram praeteritae cognitionis recordationem exsuscitare nitimur. Si prius fit, *oblivisci* rei antea perceptae; sin posterius, *reminisci* dicimur. Hinc s. Thomas *reminiscentiam* definivit, et explicuit hunc in modum: « Reminiscentia nil aliud est, quam inquisitio alicuius, quod memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamur, idest inquirimus id, quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus, puta si quaerit memorari id, quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic: hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id, quod fecit quarta die [3] ».

---

[1] I, q. LXXVIII, a. 4 c.—[2] *De mem. et rem.*, lect. I, et III.

[3] *Ibid.*, lect. V. Praeter seriem temporum, etiam similitudinem, oppositionem, et propinquitatem sive loci, sive temporis, sive alterius generis sanctus Doctor enumerat veluti principia, quae ordinem ostendunt inter illud, cuius recordamur, atque illud, cuius reminisci volumus. Subdit enim: « Quandoque quidem ratione similitudinis, sicut quando aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est ei similis in sapientia; quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoratur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles; quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum se invicem consequuntur »; *ibid.* Huiusmodi principia a recentibus *leges associationis idearum* appellantur, propterea quod ea diversos modos denotant, quibus ideae in mente coniunguntur.

95. Ex his colligitur in reminiscentia quamdam existere ratiocinationem, quippe quod ex aliqua parte cognitionis praeteritae agnita ad reliquas exsuscitandas progreditur. Haec autem ratiocinatio imperfecta est, quia ipsa non, uti verus syllogismus, progreditur ex principiis ad conclusiones, sed ex quibusdam particularibus, quorum anima recordatur, ad aliorum recordationem.

96. Illud autem contra Stewartium [1] advertendum est, ratiocinationem, quam reminiscentia complectitur, non efficere, ut ipsa diversae naturae sit, ac memoria, sed tantum ut sit quaedam dos, quae memoriam perficit, eamque belluina praestantiorem reddit. Re quidem vera, sicut cogitativa propter virtutem comparativam, qua, ob coniunctionem sui cum ratione, pollet, excellentior est aestimativa, quae belluis inest, non tamen facultas diversa ab ea est; ita reminiscentia excellit memoriae belluarum, sed eiusdem naturae, ac in ipsis, est [2].

CAPVT IV.

De facultate intelligendi

Art. I. — Cuiusnam naturae sit intellectus, et quanam ratione res ad ipsum referantur

97. Intellectus est illa facultas, cuius est apprehendere res, prout sunt immateriales. Quapropter in cognitione intellectiva secus accidit, ac in cognitione sensitiva; siquidem in hac, etsi species, per quam obiectum percipitur, sit immaterialis, tamen ipsum obiectum a specie repraesentatum est aliquid materiale; in illa autem per aliquid, quod non est materiale, repraesentatur res, prout non est materialis. Iam res, prout ad intellectum referuntur, dicuntur *intelligibiles*; hinc ratio intelligibilitatis rerum in immaterialitate fundatur.

98. Haec, quae asseruimus, ex sequentium duarum propositionum demonstratione plane conficiuntur:

Prop. 1[a]. *Intellectus est facultas inorganica.*

Probatur duobus argumentis ab ipsa natura animae [3] petitis.

---

[1] *Philos. de l'esprit hum.*, part. 2, c. 6, sect. I.

[2] Cf B. Alb. M., *De Hom.*, q. XLIX, a. 2, et s. Thom., I. q. LXXVIII, a. 4 ad 5.

[3] Diximus *ex ipsa natura animae,* quia, postquam cognovimus na-

1° Anima humana supremum locum inter substantias sensitivas, et infimum inter substantias intellectuales tenet [1]; quamobrem tum facultates propriae substantiarum sensitivarum, tum facultates propriae substantiarum intellectualium, quae sunt intellectus, et voluntas, ei inesse debent. Atqui facultates, quae substantiarum intellectualium sunt propriae, sine organo corporeo exercentur, quia illae sunt omnis corporis expertes. Ergo facultas intelligendi, qua anima humana pollet, sine organo corporeo exerceatur necesse est.

2° Anima humana, quamvis sit forma corporis, tamen a corpore non absorbetur, seu, ut s. Thomas inquit, *excedit proportionem corporis*. Atqui *in virtute* animae, quae excedit capacitatem corporis, est « quod fluant ab ea quaedam potentiae, quae non sunt actus organorum corporalium [2] ». Ergo animae humanae, prout naturam rerum corporearum supergreditur, facultates inorganicae inesse debent. Atqui anima humana ideo supergreditur naturam rerum corporearum, quia intellectualis est. Ergo facultates, quae ad eam, prout intellectualis est, pertinent, scilicet intellectus, et voluntas, sunt inorganicae.

Demonstrata hac propositione, facillimum est veritatem alterius perspicere.

99. Prop. 2ª. *Res materiales per se, seu prout sunt materiales, nequeunt ab intellectu intelligi.*

Probatur. Intellectus ab intelligibili ad actum determinatur, et quodammodo perficitur. Atqui nihil ad actum reduci, et perfici potest ab eo, quod est sibi contrarium. Ergo cum intellectus natura sua sit potentia inorganica, sive immaterialis, intelligibile esse nequit aliquid materiale prout est materiale. Quod si intellectus nequit aliquid intelligere, prout est materiale, sequitur immaterialitatem rerum esse rationem, ex qua res sunt intelligibiles.

Art. II. — Cuiusnam generis sit immaterialitas rerum, quae ab intellectu humano, prout cum corpore coniungitur, cognoscuntur

100. Intellectus spectari potest vel absolute, prout in

---

turam obiecti intelligibilis, exinde alia nobis suppetent argumenta, quibus distinctiorem eiusdem veritatis cognitionem nobis comparabimus.

[1] Cf s. Thom., I, q. LXXVI, a. 1 c.

[2] *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 2 ad 5.

se est, vel prout cum corpore coniungitur. Hinc postquam ostendimus res esse intelligibiles, quatenus sunt immateriales, investigandum nobis est, quanam ratione res relatae ad intellectum, qui cum corpore coniungitur, sint immateriales.

Ut huiusmodi quaestio plane definiatur, sequentes statuimus propositiones:

101. Prop. 1ª. *Intellectus, quamdiu cum corpore coniungitur, nihil potest intelligere sine corpore, idest, quin a facultatibus sensitivis aliquo modo pendeat.*

Probatur. Intellectus, etsi sine ullo organo corporis actiones suas exerat; tamen naturaliter coniungitur cum facultatibus, quae per organa corporis exercentur, quia una, eademque est anima, quae est subiectum intellectus, et est etiam simul cum corpore subiectum facultatum sentientium. Atqui haec coniunctio inter intellectum, et facultates sentientes expostulat, ut sensus aliquid ad actiones intellectus conferat. Ergo cognitionem intellectivam aliquo modo a cognitione sensitiva pendere tenendum est [1].

102. Ut autem intelligatur, quaenam sit haec dependentia intellectus a sensu, duo sunt adnotanda: 1° Facultas intellectiva, utpote quae facultatibus sensitivis excellit, ab his pendere non potest *secundum ordinem naturae*, *prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora*, sed dumtaxat *secundum ordinem generationis, et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur* [2]; hoc est, prout cognitio sensitiva, utpote imperfecta, ad cognitionem intellectivam, quae perfecta est, concurrit, eique praecedit, seu materiam intellectui praebet, in quam intellectus actionem suam exerat [3]. 2° Ex potentiis sensitivis phantasia est illa, quae materiam intellectui suppeditat, in quam ipse agit. Etenim intellectus actiones suas, etiam rebus e sensibus amotis, exercet [4]. Atqui res sensibus apprehensae, rebus ipsis semotis, non sunt in anima, nisi per phantasmata [5]. Ergo phantasia intellectui materiam suppeditat, idest intellectus in obiecta phantasiae vim suam exercet. Quoniam vero phantasmata actioni sensuum externorum subiiciun-

---

[1] Cf B. Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 12.
[2] Cf s. Thom., I, q. LXXVII, a. 4 c.
[3] Idem, *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. I, a. 2 ad 5.
[4] 1ª 2ªᵉ, q. XV, a. 1 c. — [5] Cf p. 124.

tur [1], concludendum est intellectum immediate a phantasia, mediate a sensibus externis pendere.

103. Haec, quae modo demonstravimus, experientia mirifice confirmat. Et sane experientia edocemur 1° illos, qui aliquo sensu carent, carere etiam scientia eorum, quae ad ipsum sensum referuntur [2]; 2° actiones intellectus vicibus facultatum sentientium subiici, atque una cum perturbatione, aut cessatione facultatum sentientium exercitationem intellectus cessare, aut perturbari [3]; 3° « quod, ut monet s. Thomas, quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod, quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum [4]». Quae omnia profecto ostendunt actionem intellectus super phantasmata exerceri. Itaque cum eodem sancto Doctore ita concludimus: « Operatio proportionatur virtuti, et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus [5] ».

104. Prop. 2ª. *Immaterialitas rerum, quae ad intellectum, qui cum corpore coniungitur, referuntur, non est immaterialitas pura, et absoluta, sed est immaterialitas essentiae rerum, quae existunt in materia.*

Probatur prima pars. Intellectus, ut demonstratum a nobis est, quatenus coniungitur cum corpore, intelligit quidem immateriale, sed per aliquod phantasma. Atqui immateriale, quod per phantasma cognoscitur, non est immateriale, prout est in se, sed prout sensili involucro obtegitur. Ergo intellectus, quatenus coniungitur cum corpore, non potest intelligere immateriale, prout est in se; ac proinde immaterialitas rerum, quae ad intellectum coniunctum cum corpore referuntur, non est immaterialitas pura, et absoluta [6].

105. Altera pars demonstratur hoc brevi argumento D. Thomae: Immaterialitas, quae, ut diximus, est ratio,

---

[1] Cf p. 125.—[2] Cf s. Aug., *Epist. VII ad Nebrid.*, n. 6.
[3] Cf eumdem s. Doctorem, *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 18, n. 25.
[4] I, q. LXXXIV, a. 7 c.—[5] *De mem. et rem.*, lect. I.
[6] Cf Scot., *Quodlib.* XIV, Schol.

ex qua res intelliguntur, naturae intellectus respondere debet, quia modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Atqui anima humana huiusmodi est naturae, ut sit forma, quae habet *esse* in corpore. Ergo immaterialitas rerum, quae ad intellectum humanum, sive cum corpore coniunctum, referuntur, est immaterialitas formarum, sive essentiarum, quae habent *esse* in materia [1].

ART. III. — Quodnam sit obiectum intellectus ex iam dictis deducitur

106. Obiectum intellectus vel *adaequatum*, vel *proportionatum* esse potest. *Adaequatum* est illud, quod ab intellectu in se, prout intellectus est, spectato cognosci potest. *Proportionatum* est illud, quod intellectui convenit in praesenti statu, in quo anima cum corpore coniungitur.

107. Iam adaequatum obiectum intellectus est omne ens, sive quidquid est, vel esse potest. «Quidquid est, inquit s. Augustinus, intelligibile est [2]». Quoniam autem ens, prout ad intellectum refertur, *verum* nuncupatur, liquet ens esse obiectum intellectus sub ratione *veri* [3]. Illud autem adnotandum est, nomine *entis* hic significari illud *esse*, quod essentiam rerum constituit, non vero illud, quo essentia rei in individuis determinatur, siquidem intellectus ad essentiam rerum spectat. Obiectum autem *proportionatum* intellectui non est essentia cuiuslibet rei, sed, ut s. Thomas docuit, essentia rei materialis [4]; nam, ut paulo ante ostendimus, proprium est intellectus coniuncti cum corpore apprehendere non iam immateriale absolutum, sed immateriale in rebus, quae habent *esse* in materia.

108. Hac autem in re tria adnotanda sunt: 1° Essentia rerum materialium, quae est obiectum proportionatum intellectui humano, non est essentia, prout in hac, vel in illa re singulari existit, sed prout abstracta a quavis conditione materiali, atque ad superiorem ordinem evecta est [5]. Re quidem vera, obiectum cognoscibile *proportio-*

---

[1] I, q. XII, a. 11 c.
[2] *De duab. anim.*, c. 5, n. 4. Cf s. Thom., *Contra Gent.*, lib. II, c. 98.—[3] I, q. LXXXII, a. 4 ad 1.
[4] *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, q. 2, a. 9.
[5] I, q. XII, a. 4 c.

natur virtuti cognoscitivae [1]. Atqui intellectus, etsi cum corpore coniungatur, tamen actiones suas sine ullo organo corporeo exercet. Ergo dicendum est id, quod in rebus ad materiam pertinet, a facultatibus sentientibus, quae organicae sunt, apprehendi, ab intellectu autem, qui est facultas inorganica, neque materiam in rebus cognosci, neque aliquid, quod ex materia fluit, sed tantum earum essentiam abstractam a materia, et conditionibus materialibus. Exinde patet intellectum cognoscere ea, quae cognoscit sensus, altiori tamen modo, quia sensus cognóscit in rebus accidentia exteriora, et qualitates materiales; intellectus autem perspicit ipsam earum intimam naturam [2].

2° Obiectum intellectus ex eo ipso, quod est essentia rei materialis abstracta a conditionibus materialibus, est universale [3]. Et sane, conditiones materiales sunt quae reddunt rem individuam, et singularem [4]; quapropter, si a re conditiones materiales removeantur, remanet essentia, quae ipsi communis est cum aliis rebus, eadem specie comprehensis. E. g., si a Socrate ea subtraxeris, quibus ipse a Platone, Aristotele, aliisque hominibus distinguitur, remanet *humanitas*, quae de ipso, perinde ac de Platone, aliisque hominibus, praedicari potest. Atqui id, quod de pluribus praedicari potest, est universale. Ergo obiectum intellectus, cum sit essentia rei abstracta a conditionibus ipsam individuantibus, universale sit oportet.

3° Nos hic locuti sumus de obiecto, quod primo, et immediate ab intellectu apprehenditur. Ast intellectus, postquam essentias rerum materialium intellexerit, potest ex ipsis *diversimode negotiari ratiocinando et inquirendo* [5], atque ita alia cognoscit, quae rerum materialium ordinem praetergrediuntur. Item, cum statuimus universale esse obiectum intellectus, locuti sumus de obiecto, quod

---

[1] I, q. LXXXV, a. 1 c.
[2] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 2.
[3] I, q. LVII, a. 2 ad 1.
[4] Conditiones materiales, aiente B. Alberto M., sunt « quaedam individuantia formam, quae sic sunt in uno individuo unius speciei, quod non sunt in alio. E. g., talis membrorum situs, vel talis color faciei, talis aetas, vel talis figura capitis, vel talis locus generationis »; *De Anim.*, lib. II, tract. III, c. 4.
[5] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 12 c.

directe ab intellectu cognoscitur ; intellectus enim potest indirecte , seu per virtutem reflexivam cognoscere etiam singularia [1]. Ratio autem, ob quam res materiales, prout singulares sunt, directe apprehendi ab intellectu nequeunt, desumenda non est ex eo , quod ipsae singulares sunt, sed ex eo, quod per principia materialia fiunt singulares; nam , ut suo loco ostendemus , principium singularitatis in rebus materialibus est materia. Exinde fit, ut singularia, quae materiae expertia sunt, sint *actu* intelligibilia, atque ab intellectu nostro *secundum naturae suae modum* intelligi possint [2].

Art. IV. — De modo, quo intellectus obiectum sibi proportionatum intelligit, et primum de speciebus intelligibilibus

109. Actus , quo intellectus apprehendit obiectum sibi proportionatum, sive essentiam rerum materialium, exercetur hoc modo: Sensus exteriores *mediate* , et phantasia *immediate* materiam cognitionis, ut antea ostendimus, intellectui praebent [3]. Iam principium, quod determinat intellectum ad actum, sive ad intelligendam hanc, vel illam rem, est *species intelligibilis*, quae repraesentat essentiam illius rei , exutam a quavis conditione materiali. Species intelligibilis elaboratur ab intellectu *agente* per actionem, quam exercet super phantasma, in quo essentia rei qualitatibus materialibus obtegitur. Haec species intelligibilis recipitur ab intellectu *possibili* , qui ex ea specie producit *verbum* , sive ipse sibi efformat similitudinem rei repraesentatae a specie intelligibili, et sic rem ipsam in-

[1] En quomodo, secundum s. Thomam, intellectus singularia cognoscat, Intellectus, cum polleat vi reflexiva, potest cognoscere modum, quo apprehendit obiectum sibi proprium. Atqui intellectus, ut mox dicemus, apprehendit obiectum sibi proprium per speciem intelligibilem abstractam a phantasmate. Ergo potest cognoscere et speciem intelligibilem, quae est principium, ex quo cognoscit obiectum sibi proprium, et phantasma, ex quo speciem intelligibilem abstraxit. Quapropter applicans speciem intelligibilem phantasmati, intelligit essentiam rei, prout est in aliqua re singulari, quia phantasmata circa res singulares versantur. Cf I, q. LXXXVI, a. 1 c. et *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. 3, a. 3 ad 1, nec non Ferrariens, *In lib. I Contr.Gent.*, c. 65.

[2] I, q. LVI, a. 1 ad 2. Cf *Qq. disp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 ad 4.

[3] Cf p. 132-133.

telligit. Haec omnia in praesenti, et sequentibus articulis singillatim explicabimus.

110. Atque in primis, sicuti species sensibiles ad sensitivam cognitionem, ita species intelligibiles ad intellectionem efficiendam expostulantur. Dicuntur species *intelligibiles*, quia repraesentant essentiam rei a qualitatibus materialibus seiunctam, in qua, ut diximus, obiectum intellectus consistit.

111. Prop. *Intellectus sine speciebus intelligibilibus res intelligere non potest* [1].

Probatur. Cognitio, ut alibi demonstravimus, sine coniunctione obiecti cum facultate cognoscente effici nequit, atque haec coniunctio, nisi fieri dicatur secundum similitudinem obiecti, certe secundum ipsam eius naturam fieri deberet [2]. Atqui prorsus absurdum est obiectum secundum suam naturam coniungi cum intellectu, quia per huiusmodi coniunctionem obiectum fieret unum, idemque cum intellectu, omnisque realis distinctio inter utrumque tolleretur, id quod et per se absurdum est, et pantheismo adfine est. Ergo omnino repugnat intellectum intelligere res sine speciebus intelligibilibus.

112. Circa naturam harum specierum intelligibilium haec duo pro certis, exploratisque habenda sunt. Primum est, quod species intelligibiles a speciebus sensilibus differunt; nam species intelligibilis est immaterialis non solum prout in intellectu est, sed etiam prout refertur ad obiectum repraesentatum, quia ipsa repraesentat obiectum conditionibus materiae exutum; species autem sensibilis est immaterialis, prout est in sensu, sed non prout refertur ad obiectum repraesentatum, quia ipsa repraesentat obiectum cum eius conditionibus materialibus.

113. Alterum est, quod species intelligibilis, perinde ac de specie sensili dictum est [3], est illud, *quo* intellectus rem intelligit, non vero illud, *quod* ab eo intelligitur. Quapropter, etsi intellectus intelligat res per species, tamen earum obiectivam, seu realem cognitionem sibi comparat.

---

[1] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 9, n. 16; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 27; *Epist. de videndo Deo*, c. 9, et alibi; s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, a. 1, q. 2 *ad arg.*; *Ibid.*, Dist. XXV, p. 2, a. 1, q. 6; et s. Thom., I, q. XIV, a. 1, et 2; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 46.

[2] Cf p. 116-117.—[3] Cf p. 118, not. 3.

Art. V. — De intellectu agente

114. Intellectus agens est illa animae facultas, quae removet ex phantasmatis conditiones materiales, atque ita efficit species intelligibiles, quae nudam rerum essentiam repraesentant.

115. Haec animae facultas dicitur *lumen intelligibile* [1]. Etenim nomen luminis, ut s. Thomas inquit, « primo est institutum ad significandum id, quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem [2] ». Quapropter intellectus agens *lumen* appellatur, et phantasmata *illuminare* dicitur, quia ipse actione sua detegit essentias rerum materialium, quae in phantasmatis sub conditionibus materialibus latent.

116. Iam intellectus agens duplicem actionem super phantasmata exerit [3]. Prima actio consistit in eo, quod reddit phantasmata intelligibilia *potentia proxima*, idest efficit ut phantasmata sint magis remota a conditionibus materiae, quam perceptiones reliquarum facultatum sentientium inferiorum; et quoniam illud, quod est minus materiale, magis ad intelligibilitatem accedit, intellectus agens hac prima sua actione reddit phantasmata habiliora ad hoc, ut fiant intelligibilia, nempe ut essentias rerum sine conditionibus materiae manifestare possint. Haec autem actio ex coniunctione intellectus cum phantasia naturaliter progignitur. Etenim phantasia coniungitur cum intellectu propius, quam sensus externi, et sensus communis; ex quo fit, ut ipsa, magis quam hae facultates, particeps sit virtutis intellectivae, nempe immaterialis; eiusque actiones, idest phantasmata, sint minus materialia, et ideo magis apta, ut ex eis obiectum intelligibile fiat.

117. Altera actio, quam intellectus agens in phantasmata exercet, consistit in eo quod ipse vim suam intendit in ipsa, et abstrahendo, sive removendo ab eis conditiones materiales, efformat species intelligibiles, quae manifestant

---

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.* q. XII, a. 1 c., et s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. 1, a. 2, q. 4 *resol.*

[2] I, q. LXVII, a. 1 c.—[3] I, q. LXXXV, a. 1 ad 4.

obiectum non iam *in potentia*, sed *actu* intelligibile, nempe essentiam rerum sine conditionibus materialibus.

118. Circa huiusmodi actionem intellectus agentis haec tria adnotanda sunt :

1° Species, quas intellectus agens abstrahit ex phantasmatis rerum, exhibent obiectivas, sive reales essentias rerum. Nam res, quae eodem genere, aut eadem specie continentur, reipsa consentiunt in essentia omni conditione materiali exuta, ita tamen, ut haec essentia diversis modis determinata existat in rebus singularibus. E. g., natura humana, abstracta a conditionibus individualibus, ea est, quae reipsa omnibus hominibus convenit, atque in unoquoque eorum secundum diversas determinationes existit [1].

2° Distinguenda est duplex abstractionis species, nempe *abstractio per modum simplicitatis*, et *abstractio per modum compositionis, et divisionis*. Prima abstractio ea dicitur, quae efficit *ut intelligamus unum sine alio*, sive consideremus essentiam seiunctam ab accidentibus. Altera consistit in eo, quod *intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo* [2]. Iam vero prima, non vero altera abstractio est ea, quae fit per intellectum agentem. Quae quidem abstractio *per modum simplicitatis*, ut ex eius definitione patet, non expostulat, quemadmodum falso ponit Rosminius [3], cognitionem, et collationem terminorum, circa quos ipsa fiat, sed dumtaxat expostulat, ut ipsi praecedat phantasma, in quo intellectus *agens* essentiam rei a conditionibus materialibus expoliet.

3° Ex eo quod notiones per abstractionem intellectus agentis efformatae exhibent essentiam rerum exutam conditionibus materiae, quibuscum revera coniungitur, ipsae falsae dicendae non sunt. Re sane vera, potest esse falsitati locus in abstractione *per modum compositionis, et divisionis*, e. g., cum intellectus negat inesse essentiae rei aliquod accidens, quod ei reapse inest; at non in abstractione *per modum simplicitatis*, qua consideratur essentia ab aliquo, aut ab omnibus accidentibus seiuncta; nam essentia rei, etsi cum accidentibus re ipsa coniungatur, tamen ab his re ipsa quoque distinguitur; quapro-

---

[1] Cf s. Thom., *De ente et essentia*, c. 4.
[2] I, q. LXXXV, a. 1 ad 1.—[3] *N. S.*, sez. X, c. 1, a. 17,

pter nihil prohibet, quominus intellectus ad illam sine his feratur [1].

His, quae circa notionem intellectus agentis, eiusque actionem a Scholasticis statuuntur, explicatis, duo ostendenda nobis sunt:

1° hanc facultatem, quae nomine *intellectus agentis* designatur, reipsa existere; 2° ipsum intellectum agentem non esse aliquid extra animam.

119. Prop. 1ª. *Admittendus est intellectus agens.*

Probatur. Essentiae rerum materialium, quae sunt obiectum intellectui humano proportionatum, non existunt extra animam, nisi in materia concretae, et in phantasmate, a quo, ut diximus, cognitio intellectiva initium sumit, non nisi prout in materia concretae sunt, repraesentantur. Atqui nihil, prout est in materia concretum, actu intelligibile esse potest [2]. Ergo essentiae rerum materialium, prout existunt extra animam, et a phantasmate repraesentantur, non sunt intelligibiles *actu*, sed tantum *in potentia*; ac proinde opus est aliqua virtute, quae removeat ab eis conditiones materiales, atque ita ipsas *actu* intelligibiles efficiat. Atqui huiusmodi virtus ea est, quae intellectus agens appellatur. Ergo admittendus est intellectus agens [3].

120. Obiic. Si intellectus agens ex phantasmate speciem intelligibilem abstraheret, naturam ipsius phantasmatis mutaret, quia corporeum in incorporeum converteret. Atqui absurdum est naturam alicuius rei mutari. Ergo.

121. Resp. *Neg. mai.; conc. min.; Neg. cons.* Etenim abstractio illa non est realis, seu materialis, sed est intentionalis, sive logica, scilicet intellectus agens speciem intelligibilem ex phantasmate efformat, non quatenus re ipsa exuit phantasma conditionibus materiae, sed quatenus intendit ad nudam essentiam rei sine conditionibus materiae, quibus ipsa in phantasmate obvolvitur. Quocirca ipse non mutat naturam corpoream phantasmatis in corpoream, sed efficit universale, et intelligibile illud, quod in phantasmate est singulare, et sensibile.

122. Prop. 2ª. *Intellectus agens, sive lumen intelligibile, quod res intelligibiles efficit, extra animam esse non potest.*

---

[1] Cf s. Thom., *loc. cit.* — [2] Cf p. 131.
[3] Cf s. Thom., I, q. LIV, a. 4 c., et q. LXXIX, a. 3 c.

Hanc propositionem demonstramus tam contra Neoplatonicos, Averroem, Cousinium, qui contendunt lumen illud esse aliquam facultatem in se subsistentem separatam ab anima [1], tum contra Ontologos, qui asserunt lumen illud esse ipsum lumen intelligibile Dei.

Probatur. Actio, qua species intelligibilis a phantasmate abstrahitur, est actio propria uniuscuiusque hominis. Atqui non potest aliqua actio esse propria cuiquam, nisi a principio ipsi intrinseco proficiscatur; nam principium extrinsecum potest movere aliquid ad operandum, sed numquam efficere potest, ut illud, cui nullum agendi principium intrinsecus inhaeret, actionem sibi propriam exerat. Ergo intellectus agens, quo species intelligibilis a phantasmatis abstrahitur, aliquid intrinsecum animae esse debet [2].

123. Contra Ontologos praestat etiam hoc adnotare: Deus est quidem lumen intelligibile, tum quia res ita condidit, ut intelligibiles esse possint; tum quia homini lumen largitur, quo ipse res intelligit. Ast inde haud fluit lumen, quo intellectus humanus res intelligit, esse ipsum lumen increatum Dei, sed dumtaxat lumen, quo ipse res intelligit, esse sibi inditum a Deo [3].

Art. VI. — De intellectu possibili

124. Intellectus *possibilis* denotat illam facultatem intellectricem, quae in se recipit speciem intelligibilem, et actum intelligendi elicit, sive obiectum ab illa specie repraesentatum apprehendit. Nomen autem *possibilis*, quod intellectui adiungitur, non denotat intellectum possibilem esse aliquid non reale, sed significat ipsum esse aliquid reale, quod est in potentia ad res intelligendas, et a potentia ad actum intelligendi progreditur [4]. Vocatur etiam intellectus *passivus*. Circa quam vocem duo moneamus oportet: 1° Intellectui convenit passio *communiter* accepta, quae consistit dumtaxat in eo, quod recipit aliquid, ad quod erat in potentia; at ei repugnat passio stricte ac-

---

1 Cousinius illud vocat *rationem impersonalem*.

2 Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 3 c., et s. Aug., *Tract.* XV *in Ioan. c. IV*, n. 19.

3 Cf. s. Thom., *Super Boët.*, *De Trin.*, q. I, a. 1 c.

4 *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 9 c.

cepta, quia haec consistit in quadam transmutatione; nulla autem transmutatio in intellectum, qui potentia immaterialis est, cadere potest [1]. 2° Intellectus possibilis est ipse sibi principium suae intellectionis. Nam intellectio est actio vitalis, atque immanens animae. Atqui actionis vitalis principium in ipso vivente esse debet [2]. Ergo intellectio ab ipso intellectu proficisci debet [3]. Quapropter intellectus possibilis dicitur *passivus* dumtaxat quia, cum sit indeterminatus ad intelligendum hoc, vel illud obiectum, non potest hunc, vel illum actum intellectionis exerere, nisi determinetur a specie intelligibili, quae certum aliquod obiectum repraesentat [4].

125. Prop. 1ª. *Admittendus est intellectus possibilis.*

Probatur. Quisquis continuo experitur se paulatim assequi cognitionem rerum, quas antea poterat quidem intelligere, sed actu non intelligebat; quapropter anima nostra a potentia ad actum intelligendi progreditur. Atqui anima nihil potest agere, nisi per facultatem, quae est principium proximum illius actionis [5]. Ergo anima non potest progredi a potentia ad actum intelligendi, nisi polleat facultate intelligendi, quae in potentia est ad res intelligendas. Atqui haec facultas illa est, quae *intellectus possibilis* nuncupatur. Ergo intellectus possibilis re ipsa animae inest [6].

126. Prop. 2ª. *Intellectus possibilis est facultas, quae specifice differt ab intellectu agente.*

Probatur. Intellectus agens sua actione efficit obiectum actu intelligibile, quia species intelligibilis, quae obiectum repraesentat, est effectus actionis, quam intellectus agens exerit super phantasma; intellectus vero possibilis a specie intelligibili reducitur ad actum; quapropter intellectus agens est potentia activa; intellectus vero possibilis est potentia passiva [7]. Atqui potentia activa reipsa differt a passiva. Ergo alia facultas est intellectus agens, alia intellectus possibilis [8].

127. Illud autem advertendum est, actionem abstracti-

---

[1] I, q. LXXIX, a. 2 c. — [2] Cf p. 97.
[3] Cf Scot., *De Anim.*, q. XII, n. 7.
[4] Cf eumdem Doctorem, *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 7, n. 9.
[5] Cf p. 97 et 98. — [6] Cf s. Thom., I, q. LIV, a. 4 c.
[7] Cf p. 103. — [8] I, q. LIV, a. 1 ad 1; q. LXXIX, a. 10 c.

vam intellectus agentis, et actionem receptricem intellectus possibilis eodem tempore fieri, quia ipsae concurrunt ad productionem eiusdem actus intellectivi; causae autem, quae ad eiusdem effectus productionem concurrunt, simultaneae esse debent.

Art. VII. — De verbo intellectus

128. *Verbum*, sive *conceptio* a s. Thoma [1], post s. Augustinum [2], nuncupatur repraesentatio obiecti, quam intellectus possibilis in se efformat, et qua veluti *in speculo* [3] cernit obiectum a specie intelligibili repraesentatum. Vocatur *conceptio*, quia est illud, quod intellectus in seipso concipit [4], sive sibi ipsi repraesentat [5], ut obiectum actu intelligat. Vocatur autem *verbum*, quia intellectus, cum rem intelligit, veluti intra se loquitur, hoc est, exprimit obiectum, quod intelligit [6].

129. Iamvero huiusmodi verbum distinguitur a specie intelligibili, ex qua intellectus determinatur ad actum, quia species intelligibilis, ut s. Thomas inquit, « consideratur ut principium actionis intellectus [7] »; verbum autem « est terminus operationis intellectus [8] », sive « ultimum, quod intellectus potest in se operari [9] ». Praeterea species intelligibilis praebetur intellectui possibili ab intellectu agente; verbum autem gignitur ab ipso intellectu possibili ex specie intelligibili [10]; quapropter species intelligibilis *species impressa*, verbum autem *species expressa* vocari assolet [11].

130. Prop. *Cognitio intellectiva sine verbo explicari non potest.*

Probatur. Cognitio intellectiva expostulat non solum ut obiectum sit praesens, et unitum intellectui, veluti principium, quod ad cognitionem efformandam concurrit, sed etiam, ut illud sit intrinsecus praesens, veluti actu cogni-

---

[1] I, q. XXVII, a. 1 c., et q. XXXIV, a. 1 ad 2.
[2] *De Trin.*, lib. IX, c. 7.—[3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 3 c.
[4] *Op. cit.*, q. IV, a. 1 c.
[5] *Opusc.* XIV, *De natura verbi intellectus.*
[6] Cf s. Aug. *De Trin.*, lib. XV, c. 10.
[7] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 1 c.
[8] *Ibid.* — [9] *Opusc.* cit. — [10] *Ibid.*
[11] *Ibid.* Cf s. Aug. *In Psal.* CXXXIX, n. 15, et *De Trin.*, lib. IX, c. 12.

tum, sive veluti terminus, qui cognitionem obiecti in ultimo actu constituit, quia in intellectione *totum*, ut s. Thomas inquit, *in ipso intellectu agitur* [1]. Atqui obiectum non potest, tamquam actu cognitum, esse intrinsecus praesens intellectui, nisi per *verbum*. Ergo cognitio intellectiva sine verbo explicari non potest.

131. *Minor* ita demonstratur: Obiectum, secundum suum *esse* reale, et naturale non potest esse intrinsecus praesens intellectui, quia hoc modo spectatum est aliquid extra intellectum. Ergo sicut expostulatur species intelligibilis, ut obiectum, tamquam cognoscibile, sit intrinsecus praesens intellectui, et sit principium, quod illum moveat ad intellectionem [2]; ita expostulatur, ut intellectus efformet sibi aliam speciem, in qua obiectum veluti actu cognitum sibi repraesentat. Atqui haec alia species ea est quae dicitur *verbum*. Ergo ut obiectum, tamquam actu cognitum, sit intrinsecus praesens intellectui, expostulatur *verbum*.

132. Veritas huius propositionis ex eo confirmatur, quod intellectio est actus vitalis ipsius intellectus possibilis [3]; quapropter obtineri non potest per *speciem impressam*, quae efficitur ab intellectu agente, sed per speciem *expressam*, quae producitur ab ipso intellectu possibili.

Art. VIII. — De aliis actibus intellectus, et primum de conscientia

133. Hactenus de illa intellectus operatione disputavimus, qua ipse obiectum suum proprium, nempe essentias rerum materialium conditionibus materiae exutas, primo et immediate apprehendit. At intellectus iam in actu constitutus alias exerit operationes [4], nempe cognoscit suas ipsas cognitiones, iudicat, ratiocinatur, recordatur. Ad has operationes explicandas progrediamur necesse est.

134. *Conscientia*, prout a recentibus accipitur, est cognitio animae, quae circa actus suos cognitivos, tum sensitivos, tum intellectivos versatur. At accepta proprio, et vero sensu, est cognitio animae, quae versatur circa seipsam, suasque intellectiones, quatenus se res intelligere

---

[1] I, q. LIV, a. 2 c. — [2] Cf p. 136 sqq.
[3] Cf p. 142. — [4] Cf p. 135-136.

intelligit; siquidem res sentire sentimus nón per conscientiam, sed per sensum communem [1].

135. Iam nos hic loquimur de conscientia *psychologica*, quae est illa, qua aliquem actum a nobis fieri cognoscimus, non vero de conscientia *morali*, qua consideramus, an aliquis actus cum legibus morum consentiat, necne. Haec autem conscientia psychologica distinguitur in *habitualem*, et *actualem*. Habitualis consistit in eo, quod anima aliquam sui, suarumque actionum cognitionem habere dicitur, non ex eo quod *actu* se cognoscit, sed dumtaxat ex eo, quod, cum sit sibi praesens, tamquam principium suorum actuum, dispositionem habet ad sui ipsius cognitionem, quemadmodum homo litterarum gnarus litteras scire dicitur, etiamsi de litteris actu non cogitet [2]. « Mens sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse [3] ». Conscientia autem actualis ea est, « qua aliquis considerat se in actu animam habere [4] », vel, ut s. Augustinus inquit, ea, qua anima *ad se cogitandam quodammodo redit* [5], atque se ante conspectum suum se ponit [6].

136. Iamvero haec conscientia actualis ita ab Aquinate nostro explicatur. In primis anima obiectum intelligibile sibi proprium, nempe quidditatem in materia corporali existentem apprehendit; deinde actum cognoscit, quo illud obiectum apprehendit; et in illo actu seipsam cognoscit. « In hoc aliquis percipit se esse, quod percipit se.. intelligere [7] ». Inde explicatur, cur anima conscientiam sui actualem habere dicatur *per ipsam sui praesentiam*; siquidem « ex ipsa mente est ei, unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat, percipiendo se esse [8] »; et alibi: « Ad primam cognitionem (*qua nempe aliquis percipit se habere animam*) de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam [9] ». Sane anima, ope con-

---

[1] Cf p. 122. — [2] Cf s. Aug.; *De Trin.*, lib. XIV, c. 6, n. 8.
[3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8 ad 1.
[4] Ibid. c. — [5] *Op. cit.*, lib. X, c. 5, n. 7.
[6] *Ibid.*, lib. XIV, c. 6, n. 8.
[7] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8 c. Cf *ibid.* q. II, a. 2 ad 2.
[8] Ibid. ad 1 *in contr.* — [9] I, q. LXXXVII, a. 1 c. Cf *Contr. Gent.*, lib. III, c. 46.

scientiae actualis, se non in alia re, quae inter ipsam, et essentiam suam media est, sed in se ipsa per simplicem conversionem supra seipsam inspicit.

His praestitutis, in primis definiendum nobis est, utrum conscientia sit specialis facultas distincta ab intellectu.

137. Prop. *Conscientia non est specialis facultas distincta ab intellectu* [1].

Probatur contra Reidium [2], aliosque recentes philosophos. Ad explicandam cognitionem alicuius obiecti facultas specialis in anima admittenda non est, si ipsa ad facultatem iam cognitam reduci potest [3]. Atqui cognitio tum habitualis, tum actualis, quae per conscientiam obtinetur, ad intellectum reducitur. Ergo conscientia tamquam specialis facultas ab intellectu distincta admitti nequit.

138. *Minor* ita demonstratur: 1° Habitualis conscientia, seu dispositio, qua anima ad sui, suorumque actuum cognitionem habendam pollet, ex eo constituitur, quod anima est praesens sibi ipsi, prout est intellectu praedita, siquidem, cum huiusmodi sit, est immaterialis, ac proinde aliquid intelligibile. Quocirca habitualis, qua anima pollet, sui ipsius conscientia ex ipso intellectu repetenda est. « Ex hoc ipso, inquit s. Thomas, quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius [4] ». 2° Cognitio, qua anima per conscientiam actualem gaudet, ex eo oritur, quod ipsa supra seipsam convertitur. Atqui anima vim supra seipsam reflectendi habet ex eo, quod intellectu pollet, sive ex eo, quod est immaterialis; nam substantia materialis, uti postea demonstrabimus, non est capax reflectendi supra seipsam. Ergo illa cognitio ad ipsum intellectum reducitur.

139. Quod autem spectat ad obiectum conscientiae, haec investiganda nobis sunt: 1° utrum obiectum conscientiae sint dumtaxat actus animae, an etiam ipsa anima, quae illorum subiectum est; 2° utrum sint aliquae perceptiones, quae ab anima non appercipiuntur, idest, qua-

---

[1] « Intellectus, ait s. Thomas, non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 2 c.

[2] *Essais sur les facult. intellect.*, Ess. I, c. 1. — [3] Cf p. 102.

[4] *Qq. dispp.*, ibid. c.

rum anima conscientiam non habet; 3° utrum per conscientiam cognoscantur etiam actus voluntatis; 4° denique utrum, et quomodo anima corporis, cum quo coniungitur, et operationum vitalium cognitionem habeat.

140. Prop. 1ª. *Anima ope conscientiae tum habitualis, tum actualis non solum actus suos, sed etiam seipsam, nempe substantiam suam apprehendit* [1].

Probatur contra Cousinium [2], Mamianum [3], aliosque, qui volunt dumtaxat actus animae a nobis ope conscientiae cognosci. 1° Cum anima, uti diximus, sui ipsius conscientiam actualem habeat in eo, quod actus suos percipit, ipsa habitualiter ex praesentia sui ipsius, quae horum actuum est principium, se cognoscit. Atqui anima in ipsa sui substantia est sibi praesens, prout est principium suorum actuum. Ergo anima ope conscientiae habitualis non modo ad actus suos, sed ad se ipsam, nempe substantiam suam cognoscendam comparatur.

2° Anima ope conscientiae actualis cognitionem sui ex eo assequitur, quod supra se convertitur. Atqui anima, cum supra se convertitur, non solum super actus suos, sed etiam super substantiam suam convertitur, quia est immaterialis, ac proinde subsistit in se, et non in alia re. Ergo anima per conscientiam actualem cognoscit non solum actus suos, sed etiam substantiam, quae illorum subiectum est.

141. Illud autem contra Vacherotum [4] advertendum est, animam per conscientiam cognoscere existentiam sui ipsius, non vero naturam, et proprietates; haec enim, ut ex dicendis patebit, ex animae operationibus ope ratiocinationis a nobis cognoscuntur. Etenim anima ex eo, quod universales naturas rerum a se intelligi cognoscit, inde conficit species, quibus ipsas intelligit, esse immateriales, immaterialemque esse sui ipsius naturam [5]. Qua de re Aquinas noster statuit animam intelligere « se ip-

---

1 « Intellectus cognoscit seipsum, et suum intelligere »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 66.

2 *Leçons sur la philosophie de Kant*, leç. VII.

3 *Rinnovamento della filosofia italiana*, part. II, c. 4, § 3, et c. 7, § 7.

4 *Diction. des scienc. phil.*, art. *Conscience*.

5 *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 8 c.

*

sam per speciem intelligibilem, sicut et alia », atque hanc speciem non esse aliquam speciem abstractam a se, sed esse eamdem speciem obiecti, quod apprehendit [1]. Re vera « cognoscitur anima per speciem a sensilibus abstractam, non quasi intelligatur species illa esse animae similitudo, sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibus abstrahitur, invenitur natura animae, in qua huiusmodi species reperitur [2] ».

142. Prop. 2ª. *Intellectus omnium suarum perceptionum habitualem apperceptionem perenniter habet, non vero apperceptionem actualem* [3].

Probatur 1ª pars. Cognitio habitualis ex eo tantum efficitur, quod anima est sibi praesens, et species rerum, quas percipit, in se retinet. Atqui anima perenniter est sibi praesens, et species rerum, quas percipit, in se retinet. Ergo anima omnium perceptionum apperceptionem habitualem perenniter habet.

143. *Probatur* 2ª pars. Conscientia actualis actuum intellectivorum in anima ex eo efficitur, quod voluntas movet intellectum ad reflexionem. Atqui voluntas non necessario, sed libere movet intellectum ad reflexionem. Ergo conscientia actualis, sive actualis apperceptio actuum intelligendi necessario non convenit animae. Atqui illud, quod necessario non convenit alicui rei, *per accidens* ei convenit, et quod est per accidens, aiente s. Thoma, non potest esse semper, et in omnibus [4]. Ergo intellectus non semper, nec omnium actuum suorum conscientia actuali pollet.

144. Quod si quaestio versetur circa apperceptionem perceptionum sensitivarum, ipsa dirimenda est hoc modo: Apperceptio habitualis harum omnium perceptionum semper ab anima habetur, ob eamdem, quam in prima parte propositionis attulimus, rationem. Apperceptio autem actualis earum omnium habetur eodem temporis momento, quo res a nobis percipiuntur, quia nos perceptiones sensitivas appercipimus ope sensus communis; atqui sensus communis una cum sensibus externis operatur, quia est principium, et terminus omnium actionum eorum [5]; ergo nos

---

[1] I, q. LXXXVII, a. 1 ad 3. — [2] *Qq. dispp.*, ibid. ad 9.
[3] Cf s. Bonav. *In lib. III Sent.*, Dist. XXVIII, dub. 2.
[4] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 34. — [5] Cf p. 122-123.

eodem temporis momento, quo res percipimus, rerum perceptiones appercipimus. At vero non habemus actualem apperceptionem omnium perceptionum sensitivarum, quas iam adepti sumus. Nam ut habeatur haec apperceptio, opus est phantasiam reproducere species, quas in se retinet, et memoriam reproductas recognoscere; atqui phantasia non semper, et continuo perceptiones reproducit, nec semper memoria illas reproductas recognoscit; ergo anima non semper habet apperceptionem actualem omnium perceptionum sensitivarum, quas iam adepta est[1].

145. Prop. 3ª. *Intellectus per illum actum, qui conscientia dicitur, non solum actus suos, sed etiam actus voluntatis cognoscit.*

Probatur. Illud, quod est in voluntate, etiam quodammodo in intellectu est, sive *intelligibiliter* est in anima, quia intellectus in eodem subiecto, ac voluntas, inhaeret, et intellectus, uti suo loco demonstrabitur, est principium, per quod voluntas aliquid vult. Atqui illud, quod intelligibiliter est in intellectu, sive in subiecto intelligente, ab eo intelligi potest. Ergo intellectus non solum seipsum, et actus suos, sed etiam voluntatem, et eius actus intelligere potest[2].

146. Prop. 4ª. *Anima habitualem corporis sui cognitionem habet, et per tactum passivum etiam cognitionem actualem.*

Probatur 1ª pars. Habituali cognitione anima comparatur ad seipsam, non aliter, quam in se est, cognoscendam. Atqui anima cuidam corpori copulatur, cum quo commune *esse* habet. Ergo anima seipsam corpori copulatam habitualiter cognoscit, ac proinde cognitione habituali sui corporis frui concludendum est.

147. *Probatur* 2ª pars. Corpus per tactum passivum im-

---

[1] Ex his intelligitur teneri non posse opinionem Leibnitii, qui perceptiones sine *apperceptione* existere posse docuit (*N. E.*, lib. II, c. 1), neque opinionem Galluppii, qui contendit nullam fieri posse perceptionem sine apperceptione (*Lezz.* etc., lez. LXXXVI). Etenim opinio Leibnitii vera est, si de apperceptione actuali intelligatur; falsa, si de apperceptione habituali. E contrario, opinio Galluppii est vera, si de apperceptione habituali; falsa, si de apperceptione actuali intelligatur.

[2] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. X, c. 11, n. 18, et s. Thom., I, q. LXXXVII, a. 4 c., et ad 1.

mutatur tum a rebus exterioribus, tum ab interioribus affectionibus ipsius corporis, ac proinde anima potest per tactum passivum *actu* experiri immutationes, quae in suo corpore fiunt. Atqui haud possibile est, ut anima actu experiatur immutationes sui corporis, quin ipsum actu experiatur. Ergo anima per tactum passivum quamdam actualem cognitionem sui corporis habet.

148. Prop. 5ª. *Anima haud fruitur conscientia proprie dicta suarum operationum vitalium; habet tamen earum quamdam cognitionem experimentalem.*

Probatur 1ª pars contra Bouillierum [1], aliosque nuperos. In confesso apud omnes est non aliarum operationum conscientiam homini esse posse, quam quae vel per se sunt cognoscitivae, vel a cognitione proficiscuntur, quia anima tum alicuius rei conscia esse dicitur, cum ipsam cognoscere cognoscit [2]. Atqui operationes vitales neutrius generis sunt, quia ipsae similes sunt operationibus rerum, quae omni cognitione destituuntur [3]. Ergo anima conscientiam proprie dictam operationum vitalium habere nequit.

149. *Probatur* 2ª pars. Anima, ut diximus, habitualem cognitionem sui corporis habet ex eo, quod corpori suo perenniter praesens est. Ergo ex eo etiam, quod corpori suo perenniter praesens est, habituali cognitione fruitur operationum, quas per organa corporis exercet, ac proinde operationum vitalium. Praeterea anima, uti etiam diximus, per tactum passivum actu experitur immutationes, quae in suo corpore fiunt. Atqui hae immutationes in operationibus vitalibus maxime consistunt. Ergo anima per tactum passivum quamdam cognitionem experimentalem operationum vitalium *actu* etiam habet [4].

ART. IX. — De actu iudicandi

150. Intellectus humanus natura sua ita comparatus est,

---

[1] *Du principe vital, et de l'ame pensante*, c. 23.

[2] « Conscire, ait s. Thomas, dicitur quasi simul scire »; *Qq. dispp., De Ver.*, q. XVII, a. 1 c.—[3] Cf p. 111.

[4] « Homo experitur vitam in operibus vitae »; 1ª 2ªᵉ, q. CXII, a. 5 ad 1. Exinde colligitur Peisseum (*Rapport du physique, et du moral*, in Ephem. *Liberté de penser*, 15 mai 1848) aliosque post eum perperam admisisse *sensum vitae* tamquam specialem facultatem, qua anima corpus, suasque operationes vitales cognoscat; huiusmodi enim cognitio, uti ostendimus, per tactum passivum obtinetur.

ut unico, et primo actu nequeat cognoscere qualitates simul cum essentia rei. Quare ipse primum notiones rei, et qualitatum adipiscitur, dein convenientiam, aut discrepantiam uniuscuiusque qualitatis cum essentia rei cognoscit [1]. Hoc modo ipse de rebus *iudicat*. Quid sit iudicium, explicavimus in *Logica* [2]. Quaestiones autem dynamilogicae, quae circa naturam iudicii versantur, hae praecipuae sunt: 1° Utrum iudicium intellectui, an voluntati tribuendum sit; 2° utrum omnia iudicia fiant per comparationem terminorum, an aliqua iudicia fiant ex instinctu; 3° utrum essentia iudicii in comparatione, an in affirmatione, aut negatione consistat.

151. Prop. 1ª. *Iudicium non est actus voluntatis, sed intellectus.*

Probatur contra Cartesianos. Actiones, quae sunt specifice diversae, reduci non possunt ad eamdem facultatem [3]. Atqui iudicium, et volitio, nempe actus voluntatis, sunt actiones specifice diversae, quia iudicium refertur ad *verum*, volitio autem ad *bonum*. Ergo si volitio pertinet ad voluntatem, iudicium non potest pertinere ad ipsam, sed debet pertinere ad illam facultatem, cuius obiectum est *verum*, nempe ad intellectum.

152. Obiic. In quolibet iudicio mens vel assentitur alicui veritati, vel dissentit ab aliqua falsitate, quod idem est ac dicere mentem in iudicio aliquid amplecti, vel respuere. Atqui amplecti, et respuere sunt actus voluntatis. Ergo iudicium est actus voluntatis.

153. Resp. *Conc. mai.; dist. min.*, amplecti, et respuere sunt actus voluntatis tantum, *neg. min.*, sunt actus cum voluntatis, tum intellectus, licet diverso modo, *conc. min. Neg. cons.* Et sane amplecti, et respuere non solum ad voluntatem, sed etiam ad intellectum pertinent, quia sicut voluntas amplectitur bonum, et respuit malum, ita intellectus, cum iudicium conficit, amplectitur verum, et respuit falsum. At ex eo, quod amplecti, et respuere inveniuntur non solum in iudicio, sed etiam in voluntate, inde inferendum non est iudicium ad voluntatem revocari posse; nam amplecti, et respuere diverso modo locum habent in iudicio, quam in volitione. Etenim anima

[1] Cf s. Thom., I, q. LVIII, a. 4 c.
[2] Cf p. 24.— [3] Cf p. 102.

in iudicio aliquid asserit, aut negat, quia cognoscit praedicatum cum subiecto convenire, vel ab eo discrepare; in volitione autem aliquid vult, aut non vult, quia advertit verum, quod per intellectum apprehendit, esse sibi bonum, aut malum.

154. Prop. 2ª. *Iudicia ab intellectu per comparationem terminorum, non vero per instinctum fiunt, neque ea simul instinctiva, et comparativa esse possunt.*

Probatur prima pars contra Reidium, quia iudicia *primitiva*, e. g., *ego sum*, *corpora existunt* etc., non per comparationem duorum terminorum, sed per instinctum fieri putavit[1]: Iudicia instinctiva, cuiusmodi illa sunt, quae a brutis fiunt, sponte exeruntur, quin cognoscatur ratio convenientiae, aut repugnantiae terminorum; comparativa autem sunt ea, in quibus cognoscitur ratio, ob quam praedicatum cum subiecto coniungitur, aut ab eo removetur. Atqui eorum, qui intellectu, sive ratione pollent, nempe hominum, proprium est ita iudicare de rebus, ut cognoscant rationem convenientiae, et repugnantiae terminorum. Ergo iudicia, quae ab hominibus per intellectum fiunt, comparativa esse debent, et instinctiva esse non possunt.

155. *Probatur* altera pars contra Rosminium, quia iudicia instinctiva simul, et comparativa esse posse statuit[2]. Si quod iudicium esset instinctivum, quocumque modo fieri dicatur, semper inde consequitur ipsum *per necessitatem naturae*, ideoque sponte, et naturaliter ab intellectu fieri; nam, ut s. Thomas ait, « agens per necessitatem naturae determinatur ad actionem per illud, quod est in natura eius[3] ». Atqui comparatio, quippe quae consistit in actione intellectus dividentis, et componentis terminos, spontanea, et naturalis animae esse nequit. Ergo, si iudicium veluti instinctivum admittatur, ipsum nullo modo comparativum esse potest.

156. Ex hac, quam demonstravimus, propositione consequitur simplicem apprehensionem, non vero iudicium esse primam operationem intellectus. Et sane, omne iudicium est comparativum. Atqui terminos inter sese com-

---

[1] *Essais sur les facultés intell.*, Ess. II, c. 20.
[2] *N. S.*, sez. II, c. un., et sez. III, c. 3, a. 8, not. 1, et a. 9.
[3] *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 5 ad 11.

parare non possumus, nisi eos iam cognoscamus. Ergo simplex apprehensio terminorum iudicio praecedat necesse est.

157. Prop. 3ª. *Essentia iudicii non in comparatione terminorum, sed in affirmatione, aut negatione proprie consistit* [1].

Demonstratur contra Lockianos, qui iudicium proprie in comparatione terminorum situm esse autumant: Intellectus per comparationem ponit unum terminum ante alterum, sed eorum convenientiam, aut repugnantiam non cognoscit. Atqui sine huiusmodi cognitione nullum iudicium efficitur. Ergo iudicium non in comparatione terminorum situm est, sed in actione, qua intellectus terminorum comparatorum convenientiam, aut discrepantiam perspicit. Atqui intellectus cum perspicit aliquam proprietatem subiecto convenire, tunc affirmat, atque e contrario, cum cognoscit aliquam proprietatem subiecto repugnare, tunc negat. Iudicium igitur ex affirmatione, aut negatione proprie constituitur, et comparatio terminorum est dumtaxat medium, quod ad illud constituendum concurrit.

Art. X. — De ratione

158. Anima humana, quippe quae infimum locum inter substantias intellectuales tenet, ad perfectam rerum cognitionem assequendam, praeter simplicem apprehensionem, non modo actione complexa iudicii, sed etiam actione magis complexa, nempe *ratiocinatione* indiget [2]; quapropter ipsa pollere *ratione* dicitur.

159. De natura ratiocinationis in *Logica* disseruimus. Hic tria circa *rationem* investigemus oportet: scilicet 1° utrum intellectus, et ratio sint una, an duae facultates intelligendi; 2° utrum ratio *speculativa* a ratione *practica* differat; 3° quid de ratione *superiori* et *inferiori* dicendum sit.

160. Ad primum quod spectat, non pauci nuperi Philosophi post Kantium [3] admiserunt specificam distinctionem inter intellectum, et rationem. Contra eos demonstramus sequentem Propositionem:

---

[1] *Qq. dispp., De Ver.*, q. I, a. 3 c. — [2] I, q. LXXVI, a. 5 c.
[3] *Critique*, etc., Introd.

161. *Intellectus, et ratio non sunt duae facultates intelligendi, sed duae denominationes eiusdem facultatis* [1].

Probatur. Ratio tamquam facultas distincta ab intellectu habenda esset, si obiectum, et actus eius ad obiectum, et actum intellectus reduci non possent, sive specifice inter se differrent [2]. Atqui obiectum, et actus rationis ad obiectum, et ad actum intellectus reducuntur. Ergo non est alia facultas intelligendi *ratio*, alia autem *intellectus*.

162. *Probatur* prima pars *minoris*. Obiectum rationis est intelligibile, aeque ac intelligibile est obiectum intellectus. « Ratiocinari, inquit s. Thomas, est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam [3] ». Atqui intelligibile, sub ratione intelligibilis spectatum, est specie unicum, quia intelligibile refertur ad nostram virtutem intellectivam sub unica ratione immaterialitatis. Ergo obiectum intellectus, et rationis est specifice unicum.

163. Altera pars *minoris* ita demonstratur: Differentia modi, quo intellectus, et ratio verum intelligunt, in eo consistit, quod intellectus *immediate*, sive *intuitive*, ratio autem *mediate*, sive *discursive* verum cognoscunt [4]; ex quo fluit inter modum, quo intellectus, et modum, quo ratio verum cognoscunt, eamdem esse differentiam, ac inter quietem et motum, quia intelligere *per intuitum* est quaedam quies mentis humanae, et intelligere per discursum est quidam motus eius. Atqui quiescere, et moveri ad idem principium pertinent [5]; quia per eamdem naturam aliquid quiescit, et movetur. Ergo actio intellectus, et rationis ad idem principium reducuntur, sive specifice inter se non differunt [6].

164. Itaque « intellectus, et ratio non sunt potentiae diversae [7] », sed sunt eadem intelligendi facultas, quae duabus vocibus designatur, quia « intellectus nomen desumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem

---

[1] Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 6, n. 13.
[2] Cf quae diximus p. 102.
[3] I, q. LXXIX, a. 8 c. — [4] I, q. LIX, a. 1 ad 1.
[5] « Ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum »; 1ª 2ªᵉ, q. XXIII, a. 3 c.
[6] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 1 c.
[7] 2ª 2ªᵉ, q. LXXXIII, a. 10 ad 2.

rationis ab inquisitione, et discursu [1] ». Nihilominus haec unica facultas, per quam mens humana res intelligit, potius ratio, quam intellectus dicenda est, quia mens humana scientiam rerum non nisi per ratiocinationem assequi potest.

165. Quod attinet ad secundam quaestionem, explicandum in primis est, quaenam dicatur cognitio theoretica, quaenam practica. Theoretica vocatur illa cognitio, quae versatur circa verum, prout verum est, sive considerat in rebus rationem *veritatis*, non rationem *operabilitatis*. Practica autem est cognitio, quae versatur circa verum, accommodatum ad operationem, nempe circa verum, prout norma operationum est, ita ut potius rationem *operabilitatis*, quam *veritatis* consideret [2]. Ex duplici hac cognitione oritur distinctio intellectus, sive rationis, in *theoreticam*, et *practicam*. Ratio *theoretica*, sive *speculativa* dicitur, cum in simplici apprehensione veri se continet; *practica* autem, cum porrigit ad operationem verum iam apprehensum.

166. Iamvero intellectus practicus applicans principia universalia ad operationes, iudicia particularia conficit, quibus decernit aliquid agendum esse, aut aliquid recte, vel secus actum esse. S. Thomas explicans modum, quo anima conficiat haec iudicia particularia circa suas actiones, docet eam adhibere quemdam syllogismum, cuius *maior* est principium universale, *minor* est apprehensio proprietatis singularis alicuius obiecti, in qua, ope cogitativae, deprehendit quamdam similitudinem cum principio universali; *conclusio* denique est iudicium particulare, quo intellectus applicat principium universale ad cognitionem illius proprietatis singularis, sive illam proprietatem singularem ad principium universale *reducit*, atque ita aliquid agendum esse decernit. E. g., Filius tenetur patrem honore prosequi; at ego sum filius, Petrus est pater; ergo ego Petrum honore prosequi teneor. Quo in exemplo, *maior* exhibet principium universale; *minor* complectitur apprehensiones proprietatum concretarum filiationis in me, et paternitatis in Petro, quae per cogitativam fiunt; denique conclusio est iudicium particulare, quo

---

[1] *Ibid.*, q. XLIX, a. 5 ad 3.
[2] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. III, a. 3 c.

principium universale applicatur proprietatibus concretis apprehensis in me, et in Petro [1].

167. His praemissis, contra Kantium, qui rationem speculativam, et rationem practicam, tamquam duas diversas facultates habuit [2], hanc Propositionem demonstramus: *Ratio theoretica, et ratio practica non sunt duae facultates specifice diversae.*

Probatur. Differentia, quae accidentaliter advenit obiecto, non constituit facultatem diversam ab illa, ad quam illud obiectum refertur. Atqui applicare ad opus cognitionem veritatis, quod est proprium intellectus practici, non pertinet essentialiter ad cognitionem veri, circa quam versatur intellectus speculativus, sed est aliquid accidentale ipsi cognitioni. Ergo intellectus practicus non est facultas intelligendi distincta ab intellectu speculativo, sed est quaedam *extensio* intellectus speculativi, nempe ipsam facultatem intelligendi *extendit*, sive applicat ad opus [3].

168. Restat, ut distinctionem rationis in *superiorem*, et *inferiorem*, quarum penes celebriores Scholasticos post s. Augustinum mentio occurrit, explicemus.

Ratio *inferior* est quae considerat veritates rerum, prout in rebus temporalibus, mutabilibus, et contingentibus existunt; *superior*, quae considerat veritates rerum, prout reducuntur ad veritates aeternas, necessarias, et immutabiles. Intellectus Divini, ad quarum exemplar naturae rerum temporalium conditae sunt. E. g., ratio inferior iudicat obediendum esse regi ex eo, quod incolumitas societatis id expostulat; ratio autem superior ex eo, quod Deus, societatis auctor, et custos, hoc iubet. Illa appellatur *inferior*, quia res intelligit, et diiudicat secundum aliquid, quod est ea inferius, nempe per principia, quae ex contemplatione rerum sibi efformat; haec dicitur *superior*, quia res intelligit, et diiudicat secundum aliquid, quod est ea superius, nempe per principia aeterna, et immutabilia, ad quae principia ex ipsis rebus efformata reducuntur.

169. Illud autem cum s. Thoma advertendum est, ra-

---

[1] I, q. LXXXVI, a. 1 ad 2. — [2] *Op. cit.*, sect. II, § 1.

[3] Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 3, *sol.* 2 c.; et s. Bonav., *Centil.*, part. III, § 22.

tionem superiorem, etsi ob dignitatem sit prior ratione inferiori, tamen ob operationem esse posteriorem; nam mens humana ex sensilium cognitione proficiscitur, ac proinde aeterna intelligere nequit, nisi prius intellexerit temporalia, quae sensibus hausit [1].

170. His praestitutis, demonstrandae nobis sunt sequentes propositiones:

Prop. 1ª. *Ratio superior, et ratio inferior non sunt duae facultates specifice diversae.*

Probatur. Obiectum rationis superioris, et obiectum rationis inferioris spectata *materialiter*, hoc est in sua natura, specie ab se differunt; nam ratio superior versatur circa illud, quod est necessarium, immutabile, et aeternum; ratio autem inferior suam cognitionem ex rebus contingentibus, mutabilibus, et temporaneis attingit. At vero spectata *formaliter*, hoc est, prout ad facultatem intelligendi referuntur, inter sese conveniunt, quia in aliquo intelligibili consistunt, cum res illae contingentes, mutabiles, et temporaneae a ratione inferiori cognoscantur non secundum earum conditiones materiales, sed in suis essentiis, quae sunt quodammodo necessariae, aeternae, et immutabiles. Atqui obiecta, quae *formaliter* considerata inter sese conveniunt, ad eamdem facultatem spectant. Ergo ratio superior est eadem facultas, ac inferior [2].

171. Praeterea, quemadmodum mens nostra ex cognitione effectus ad cognitionem causae progreditur, et ex causa iam cognita ad effectum regreditur, ut penitiorem huius cognitionem sibi comparet; ita ex veritatibus cognitis per principia, quae ex contemplatione rerum temporalium, et mutabilium sibi efformavit, ad causam earum extollitur, nempe ad veritates cognitas per principia aeterna, et immutabilia; et ex his regreditur ad veritates, quas cognovit in rebus temporalibus, et mutabilibus, ut de ipsis rectum iudicium pronuntiet. Quapropter in exercitatione rationis inferioris, et superioris non nisi quidam progressus, et regressus obtinet. Atqui progressus et re-

---

[1] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 6.

[2] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. II, c. 4, n. 4; et s. Thom., I, q. LXXIX, a. 9 ad 2.

gressus, quibus cognitio nostra perficitur, ad eamdem rationem spectant. Ergo ratio superior, et inferior unam facultatem constituunt.

172. Prop. 2ª. *Ratio superior non est extra, vel supra animam* [1].

Probatur contra Cousinium, qui contendit rationem superiorem esse medium, per quod Ratio Divina se cum ratione humana communicat [2], et contra Ontologos, secundum quos ratio superior est ratio absoluta, nempe ipsa Ratio Divina. In primis, ratio superior eadem est facultas, ac ratio inferior; ergo sicut ista, ita etiam illa non est extra, vel supra animam.

173. Praeterea, Philosophi, quos hic refutamus, ideo contendunt rationem superiorem esse extra, aut supra animam, quia opinantur immutabile non posse cognosci per rationem humanam, quae est mutabilis. Atqui nedum repugnat, necesse est animam humanam per facultatem mutabilem cognoscere immutabile. Ergo horum philosophorum sententia falso, et absurdo fundamento superstruitur.

174. *Probatur minor.* 1° Non repugnat animam humanam cognoscere immutabile per medium mutabile, quia ipsa, cum res cognoscit, earum proprietates, et relationes non creat, sed dumtaxat investigat, et detegit. 2° Necesse est ut anima humana per huiusmodi medium cognoscat immutabile. Etenim medium, quo mens veritates immutabiles cognoscit, quodcumque esse dicatur, intrinsecus ipsi animae esse debet [3]. Atqui anima per se est mutabilis, ac proinde quidquid ei inest, est mutabile. Ergo anima non nisi per aliquod medium mutabile cognoscere potest veritates immutabiles [4].

Art. XI. — De memoria intellectiva

175. Sicut memoria sensitiva, ita etiam quaedam memoria intellectiva in anima admittenda est, siquidem ip-

---

[1] « Ratio superior, inquit s. Bonaventura, habet iudicare secundum *lumen proprium* »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. 2, a. 1, q. I *resol.* Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XII, c. 7, n. 12; *De lib. arb.* lib. II, c. 10, n. 28, et alibi.

[2] *Fragm.*, Préf. à la 1e édit., p. 36, et 37.

[3] Cf p. 130. — [4] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XII, c. 7, n. 12, et alibi.

sa non modo res intelligit, sed etiam illarum intellectiones revocat, et agnoscit. S. Bonaventura distinxit duplicem actum memoriae intellectivae, unum, quo anima speciem rei intellectae in se retinet, alterum, quo reminiscitur rei per speciem repraesentatae. Primus, aiente eodem sancto Doctore, est in anima *instar habitus*, quia potius statum, quam actionem significat, alter *instar usus*, quia per ipsum anima habitu memoriae utitur. Praeterea ille sine voluntatis nutu efficitur, hic fit ope reflexionis, et a voluntate pendet [1].

176. Prop. *Memoria intellectiva non est facultas, quae ab intellectu specie differt, sed est quaedam ipsius intellectus affectio* [2].

Probatur contra fere omnes recentes philosophos. Memoria intellectiva non est facultas ab ipso intellectu distincta, si duo, quos innuimus, eius actus ab ipso intellectu repeti possunt. Atqui illi duo actus memoriae intellectivae ab ipso intellectu suam repetunt originem. Ergo.

177. *Probatur minor*. 1° Retentio specierum intelligibilium, uti ab Aquinate observatum fuit, intellectui maxime convenit, quia, « cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae, quam sensus, oportet, quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis in eo possunt servari species, quam in parte sensitiva [3] ». 2° Intellectus vi supra se suasque actiones reflectendi pollet; hae autem actiones in aliquo tempore existunt; ergo sicut cognoscere potest se in praesenti aliquid intelligere; ita cognoscere potest se antea aliquid intellexisse [4].

178. Ex his perspicitur, cur memoria sensitiva sit quaedam specialis facultas [5], et non item memoria intellectiva. Nam specialis facultas constituitur ex obiecto, quod *per se*, et non ex obiecto, quod *per accidens* ad illam refertur. Atqui praeteritum, prout est praeteritum, cum sit particulare, et determinatum, refertur *per se* ad facultatem sentiendi, ad facultatem autem intelligendi, cuius obiectum est indeterminatum, et universale, refertur dumtaxat *per accidens*, nempe quatenus ipsa supra suas actio-

---

[1] *In lib. II Sent.* Dist. VII, part. 2, a. 1, q. 2 *resol.*
[2] I, q. LXXIX, a. 7 c.
[3] *Qq. dispp., De Ver.*, q. X, a. 2 c.
[4] I, q. LXXIX, a. 6 ad 2. — [5] Cf p. 128.

nes reflectitur. Ergo etsi memoria sensitiva sit quaedam specialis facultas sensitiva, memoria intellectiva quamdam specialem facultatem intelligendi non constituit.

Art. XII. — Differentia intellectus a sensu adstruitur

179. Ea omnia, quae de obiecto, ac operationibus intellectus disputavimus, luculenter demonstrant esse prorsus abnormem sensismum, nempe illud systema, quo intellectus cum sensu confunditur. Post nonnullos veteres [1], multi proxime elapsi saeculi Philosophi portentosum hunc errorem per totam Europam divulgarunt. Hi, duce Condillacho, facultates, quae intellectivae dicuntur, non aliud esse contendunt, nisi diversas formas sensibilitatis, earumque operationes, e. g., attentionem, iudicium, ratiocinationem etc., non esse, nisi sensationes transformatas.

180. Huiusce systematis abnormitas sequentibus propositionibus ostenditur:

Prop. 1ª. *Intellectus, secus ac sensus, est facultas inorganica.*

Haec propositio argumentis ab ipsa natura animae petitis demonstrata nobis fuit [2]. Praestat eam hoc alio argumento confirmare: Si intellectus per aliquod organum corporis actiones suas exerceret, neutiquam intelligere posset naturas omnium rerum materialium. Atqui proprium intellectus est intelligere essentiam cuiuslibet rei, quae habet esse in materia [3]. Ergo intellectum facultatem inorganicam esse pro certo habendum est.

181. *Probatur maior.* Facultas, quae per organum corporeum exercetur, ad unum genus rerum materialium determinatur, e. g., visus ad colores. Ergo, si intellectus esset facultas organica, ad cognoscendam hanc vel illam naturam rerum materialium determinaretur, ac proinde naturas omnium rerum materialium cognoscere non posset.

182. Prop. 2ª. *Obiectum, et operationes sensus ab obiecto, et operationibus intellectus omnino differunt.*

Probatur 1ª pars. Sensus in rebus non aliud per se apprehendit, nisi qualitates sensiles illarum [4], et quoniam illae qualitates sunt quidpiam singulare, et corporeum,

---

[1] Contra eos disputavit s. Thomas, praecipue *Contr. Gent.*, lib. II, c. 66.

[2] Cf p. 130-131. — [3] Cf p. 134-135. — [4] Cf p. 113.

sensus non nisi singulare, et corporeum apprehendere potest [1]. E contrario, intellectus cognoscit essentiam qualitatibus sensilibus exutam [2], et ideo obiectum eius est immateriale [3], et universale [4]; quinimmo ex notionibus essentiarum rerum, quae habent *esse* in materia, ad notiones rerum, quae supra materiam sunt, assurgit [5]. Ergo obiectum intellectus ab obiecto sensus omnino differt.

183. *Probatur* 2ª pars. Anima res intelligere non potest, nisi ope alicuius vis activae, qua res actu intelligibiles efficit, quia essentia, qualitatibus sensilibus exuta, non *actu*, sed dumtaxat *potentia* in rebus est [6]; e contrario anima ad res sentiendas non indiget ulla vi sentiendi activa, quae res actu sensibiles efficiat [7]. Praeterea, intellectus, cum aliquid intelligit, pati dicitur dumtaxat quia ab obiecto intelligibili reducitur a potentia ad actum; sensus autem, cum aliquid sentit, pati dicitur etiam quia immutatur organum, in quo facultas sentiens est. Insuper vehementia obiecti sensibilis sensum corrumpit; at vehementia obiecti intelligibilis perficit intellectum [8]. Ad haec, ea, quae intellectu pollent, diversa, imo opposita operari possunt; e contrario animalia, quae intellectu carent, non exercent, nisi « determinatas quasdam operationes, et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat [9] ». Denique sensus ex eo, quod est facultas organica, super se ipsum converti non potest, proindeque idem sensus operationes suas cognoscere non potest. Etenim aliquid ad aliquid convertitur, si totum cum toto ita coniungitur, ut ex utroque unum fiat; atqui organum sensorium nequit se totum cum toto coniungere, quia habet partes extra partes; ergo sensus, ex eo quod organo corporis indiget, non potest se ad seipsum convertere [10]. E contrario intellectus, quia est potentia inorganica, non solum res intelligit, sed etiam in se rediens, seu super se reflectens, seipsum, et intellectiones suas intelligit. Ergo operationes sensuum ab operationibus intellectus omnino differunt.

---

1 Cf p. 112. — 2 Cf p. 134. — 3 Cf p. 131. — 4 Cf p. 135.
5 Cf p. 135. — 6 Cf p. 140.
7 Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 1 ad 3.
8 Cf *Contr. Gent.*, loc. cit. — 9 *Ibid.*
10 Cf s. Thom. *In lib. I Sent.*, Dist. XVIII, q. I, a. 5 ad 3.

184. Prop. 3ª. *Actiones intellectus tamquam sensationes transmutatae haberi nequeunt.*

Probatur. Attentio, iudicium, ratiocinatio, ceteraeque actiones intellectivae tamquam sensationis transmutationes nec esse, nec intelligi possunt sine aliqua vi activa, ex qua sensationes transmutentur. Atqui huiusmodi vis activa in sensationibus non invenitur, quia hae, ipso Condillacho docente, sunt operationes passivae animae. Ergo attentio, iudicium, ceteraeque huiusmodi actiones transmutationes sensationis esse nequeunt [1].

CAPVT V.

De facultatibus appetendi

185. Nomine *appetitus* designantur illae facultates, quibus anima tendit ad res sensu, vel intellectu apprehensas, vel eas fugit, prout rationem boni, vel mali in illis deprehendit. Hinc postquam facultates cognoscendi exploravimus, ordo rei expostulat, ut facultates appetendi investigemus.

Art. I. — De appetitu in universum spectato

186. *Appetitus* a s. Thoma definitur: « Inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem [2] », sive illa propensio, qua res ad bonum, idest ad perfectionem sibi consentaneam assequendam nituntur. In qua definitione includitur etiam *fuga*, sive *aversatio* a malo, quia res per idem principium, quo bonum appetunt, malum aversantur [3].

187. Hic monere praestat aliquando appeti malum, non tamen sub ratione mali, sed *indirecte*, sive *per accidens*, nempe, ut inquit s. Thomas, « quatenus bonum, cum quo coniungitur malum, magis appetitur, quam bonum, quod privatur per malum [4] ». E. g., leo occidens cervum intendit cibum, cum quo coniungitur occisio animalis.

188. Iam appetitus, quatenus constituit quoddam genus specialium facultatum, dicitur *elicitus*, quo nomine distinguitur ab appetitu *simpliciter naturali*. Appetitus e-

---

[1] Cf Rosmini, *Breve esposizione della filosofia di M. Gioia*, n. 4.
[2] *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXV, a. 1 c.
[3] Cf *Contr. Gent.*, lib. III, c. 3, n. 7. — [4] I, q. XIX, a. 9 c.

licitus est ille, quo anima ex cognitione sibi propria se movet, sive inclinat ad bonum [1]. Hinc, aiente s. Thoma, « desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem [2] ». Appetitus *simpliciter naturalis* est, quo res, quae cognitione destituuntur, tendunt ad finem suum [3] per inclinationem sibi propriam, quam Deus, auctor naturae, unicuique illarum indidit; ita ut cognitio obiecti, quod appetunt, non sit in ipsis, sed in Deo, qui ipsas in proprium finem ordinavit [4]. Hic appetitus naturalis non est in anima quaedam specialis facultas, sed, ut alibi diximus [5], est communis omnibus animae potentiis, prout hae sunt quaedam res naturales, et efficit, ut ipsae ad exercitium actionum sibi propriarum naturaliter inclinent.

189. Appetitus eliciti duae species sunt, scilicet *sensitivus* et *intellectivus*, quia cognitio obiecti, ex qua appetitus elicitus exoritur, nonnisi sensitiva, vel intellectiva esse potest. Appetitus *sensitivus* est, quo res obiectum ita appetunt, ut ipsum percipiant, nec tamen rationem, propter quam appetibile sit, cognoscant. Appetitus autem *intellectivus*, sive *rationalis* dicitur, quo res in obiectum ideo inclinant, quod apprehendunt non solum ipsum, sed etiam convenientiam eius cum sui natura [6]. Ex his colligitur 1° appetitum sensitivum esse proprium animalium, quia ipsa appetunt illud, quod apprehendunt sibi utile, et delectabile, ita tamen, ut minime cognoscant rationem, ob quam ipsum appetunt; 2° appetitum rationalem esse proprium naturarum, quae ratione pollent, quia hae cognoscunt non solum id, quod appetunt, sed etiam rationem, ob quam illud appetunt; 3° in homine utrumque appetitum inesse, quia ipse utriusque cognitionis est particeps. Ad quam rem illud observandum est, quod saepe ea, quae secundum sensum appetimus, secundum rationem aversamur, et vicissim. E. g., aegrotus medicinam appetitu sensitivo aversatur, et eamdem ob spem sanitatis rationaliter appetit [7].

---

1 *Qq. dispp.. De Ver.*, q. XXII, a. 2 c.—2 I, q. LXXV, a. 2 c.
3 Bonum, quod res appetunt, finis earum esse dicitur, quia « finis uniuscuiusque rei, aiente s. Thoma, est eius perfectio, perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius; unumquodque igitur ordinatur in bonum, sicut in finem »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 16, n. 3.
4 1a 2ae, q. VI, a. 5 ad 2.—5 Cf p. 104.—6 I, q. LIX, a. 1 c.
7 *In lib. III Sent.*, Dist. XLVIII, q. I, a. 4 *sol.*

*

Art. II. — De appetitu sensitivo

190. Illa propensio, qua animus in bonum sensibus propositum fertur, atque a malo etiam per sensus apprehenso refugit, nominatur appetitio sensitiva.

191. Hic appetitus in *concupiscibilem*, et *irascibilem* dividitur. *Concupiscibilis* est ea facultas, qua anima tendit in bonum sensibile, apprehensum tamquam sibi consentaneum, et delectabile sensibus; et quia fuga mali consequitur ipsam inclinationem ad bonum, aversari malum, quod anima sibi noxium, et ingratum sensibus apprehendit, ad ipsum appetitum concupiscibilem pertinet [1]. Appetitus autem *irascibilis* est ea facultas, qua anima tendit in aliquod bonum, quatenus apprehendit illud vim habere vincendi difficultates, quibus adeptio, aut possessio illius boni, quod appetimus, et fuga illius mali, quod aversamur appetitu sensitivo, impediuntur [2]. E. g., appetitu concupiscibili appetimus cibum, et a veneno abhorremus; appetitu autem irascibili appetimus rixam, veluti bonum, quo resistimus iis, qui nobis viam obstruunt ad assecutionem cibi, vel venenum propinant. Hinc obiectum appetitus concupiscibilis dicitur esse *delectabile*, obiectum autem appetitus irascibilis dicitur esse *arduum*, quia hic appetitus tendit ad destruendas difficultates, quibus assecutio boni vel fuga mali impeditur, aut turbatur.

192. Ex his, quae diximus circa naturam appetitus irascibilis, consequitur illum spectare ad defendendum ea, ad quae appetitu concupiscibili trahimur. Etenim, uti ex iam dictis patet, cum concupiscimus aliquam rem delectabilem, cuius assecutio ardua est, exurgit appetitus irascibilis ad ea amovenda, quae illius consecutioni impedimento sunt, idque eo vehementiori praestat impetu, quo maior est cupiditas, qua in illam rem rapimur. Eapropter appetitio irascibilis originem ducit ab eo, quod appetitu concupiscibili expetimus, et desinit in tranquillam eiusdem adeptionem, vel fruitionem [3].

193. Appetitus sensitivus, sive concupiscibilis, sive ira-

---

[1] *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXV, a. 2 ad 2.
[2] I, q. LXXXII, a. 5 c. Cf s. Aug. *Ep. ad Nebrid.*, Ep. IX, n. 4.
[3] *In lib. III Sent.*, Dist. XXVI, q. I, a. 2 *sol.*

scibilis, brutis, atque hominibus, ut iam diximus [1], communis est. Attamen, prout in hominibus est, rationis imperio subditur; siquidem quilibet in seipso experitur, e. g., iram ex diversis rationis momentis concitari, vel augeri vel comprimi [2]. Quapropter huiusmodi appetitus, prout in homine est, *obediens rationi*, atque *participare aliqualiter libertatem voluntatis* dicitur [3]. Illud autem advertendum est, rationem non omnino pro suo arbitratu appetitum sensitivum moderari posse, tum quia in illius actum influit organum corporeum, cuius constitutio, atque habitudo non pendent a ratione, tum quia interdum actus huiusce appetitus ex apprehensione sensitiva *subito concitatur*, ac proinde antevertit regimen rationis [4].

Art. III. — De appetitu rationali, sive de voluntate, et primum de eius obiecto

194. Appetitus rationalis est, uti diximus, inclinatio ad prosequendum bonum ratione apprehensum. Iam haec facultas ea est, quae *voluntas* nuncupatur. « Voluntas, inquit s. Thomas, est appetitus quidam rationalis [5] ».

195. Circa obiectum voluntatis, nempe *bonum ratione apprehensum*, haec adnotanda sunt:

1° « Obiectum proprium voluntatis est bonum absolute [6] », nempe *universe* acceptum, quia universale est illud, quod proprie a ratione apprehenditur. Hinc voluntas non inclinat ad hoc, vel ad illud determinatum bonum, sed ad quodlibet ens inclinare potest, quia omne ens ex eo, quod est, particeps est communis rationis boni.

2° Cum dicitur obiectum voluntatis esse bonum *ratione apprehensum*, illud etiam significatur, quod bonum, cui voluntas adhaeret, ita percipitur, ut in eo deprehendatur

---

[1] Cf p. 162. — [2] I, q. LXXXI, a. 3 c.

[3] *In lib. III Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1 *sol.*

[4] 1ª 2ªᵉ, q. XVII, a. 7 c.

[5] *Ibid.*, q. VIII, a. 1 c. Haec definitio voluntatis a plerisque nuperis Philosophis reiicitur, quia putant omnem appetitum esse necessarium, ac proinde voluntatem, si cum appetitu rationali confundatur, necessariam, non liberam dicendam fore. At nos omnino negamus omnem appetitum esse necessarium, quia appetitus rationalis ex eo, quod est rationalis, liber est, cum ratio, ut mox ostendemus, sit *radix* libertatis, sive in causa sit, cur voluntas libertate gaudeat.

[6] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXV, a. 1 ad 6.

ipsa ratio bonitatis, sive convenientiae, quam habet cum propria natura. « Si aliquod bonum, inquit s. Thomas, proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem [1] ».

3° Bonum, in quod voluntas fertur, *reale*, vel *adparens* esse potest, voluntas enim interdum fertur in aliquid veluti bonum, quod revera malum est, quia intellectus illud veluti bonum ipsi exhibet [2]. Quare dicendum non est cum Saisseto [3] voluntatem interdum ferri versus malum, prout malum est, sed potius voluntatem interdum ferri versus malum, quod sub ratione boni apprehenditur.

4° Voluntatis obiectum non solum in *fine* [4], sed etiam in mediis ad finem consistit; e. g., possumus non solum velle sanitatem, sed etiam deambulationem, tamquam medium ad assequendam sanitatem. Medium autem dicitur *volitum secundarium*, et finis *volitum principale*, et *causa volendi* [5], quia finis est causa, cur media velimus. Rursus causa quaeri potest, cur ipsos fines velimus, e. g., cur velimus sanitatem; quocirca, ne infinitus progressus causarum sine principio existere dicatur, admittendus est finis, qui ad alium referri non potest, sed simpliciter, et absolute propter se appetitur, et rationem continet, cur cetera omnia appetantur. Hic *finis ultimus* nuncupatur [6].

Art. IV. — De actu voluntatis

196. Actus voluntatis, nempe *voluntarium*, ita definitur: *Actio ab interno principio procedens cum cognitione finis* [7]. Illa verba *ab interno principio procedens* significant actum voluntatis fieri ex propria voluntatis inclinatione. Illa autem verba *cum cognitione finis* denotant actionem voluntariam ferri in obiectum, quod apprehenditur veluti finis, seu veluti id, ad quod actio spectat, et cuius gratia fit [8].

197. *Voluntario* opponitur *involuntarium* et *non voluntarium*. Involuntarium dicitur illud, quod non solum non pendet a voluntate, sed etiam huius inclinationi repugnat.

---

[1] *Ibid.*, *De malo*, q. VI, a. un. c.—[2] 1ª 2ªᵉ, q. XIII, a. 3 ad 2.
[3] *Diction. phil.*, art. *Liberté*.—[4] Cf p. 163, not. 3.
[5] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 1 ad 3, et *Contr. Gent.*, lib. I, c. 74, n. 3.—[6] 1ª 2ªᵉ, q. I, a. 4 c.
[7] *Ibid.*, q. VI, a. 4 c.—[8] *Ibid.*, q. cit., a. 1 c.

Huiusmodi, e. g., est actio, quae fit per *violentiam*, sive *coactionem*, hoc est, ab exteriori principio oritur, obsistente voluntate, cuiusmodi est motus illius, qui ab equo rapitur, ut in vincula coniiciatur. *Non voluntarium* autem dicitur illud, quod a voluntate non proficiscitur, sed tamen voluntas ei non adversatur; e. g., *non voluntarii* sunt actus facultatum vegetantium, hi enim, cum sine ulla praevia cognitione fiant, a voluntate non proficiscuntur, nec tamen voluntas ipsis adversatur. Voluntas, prout refertur ad *involuntarium*, dicitur *nolle*, idest *velle non aliquid*. « Nolo hoc, idest, volo hoc *non esse* [1]»; prout autem refertur ad non *voluntarium*, dicitur *non velle*, nam *non voluntarium* in mera negatione voluntarii consistit.

198. Ex definitione, quam tradidimus, actus voluntarii facile est intelligere, quid inter *voluntarium*, et *spontaneum* intersit. Spontanea dicitur actio, quae ab interno quidem principio proficiscitur, praevia cognitione, qua apprehenditur obiectum, ita tamen, ut non cognoscatur relatio inter obiectum, atque actionem, quae ad illud ordinem habet. Voluntaria autem, si praevia cognitio eiusmodi est, « ut non solum apprehendatur res, quae est finis, sed etiam cognoscatur ratio finis, et proportio eius, quod ordinatur ad finem [2] ». Ex his colligitur 1° discrimen inter *voluntarium*, et *spontaneum* ex eo oriri, quod cognitio, quae actui praecedit, perfecta, aut imperfecta est; 2° Spontaneitatem in actibus quoque appetitus sensitivi sine concursu voluntatis locum habere, et actionibus quoque brutorum attribui, e. g., canis, audita heri voce, sua sponte ad eum accedere dicitur; 3° turpiter errasse Cousinium, qui actiones spontaneas non solum liberas, sed maxime liberas esse contendit [3]; cum enim actiones spontaneae etiam brutis conveniant, ipsae perfecte voluntariae esse non possunt; tantum abest, ut omnium maxime liberae sint.

199. Denique actus voluntarius in *elicitum*, atque *imperatum* distinguitur. Actus eliciti sunt, qui per se ad voluntatem pertinent, ab eaque tamquam actiones eius pro-

---

[1] *In lib. I Sent.*, Dist. VI, *Exposit. text.*

[2] 1ª 2ªᵉ, q. VI, a. 2 c.

[3] Vid. *Fragm.*, Préf. à la 1re édit. Cousinio adstipulatus est Saissetus, *Diction. phil.*, art. *Liberté*.

priae immediate producuntur; e. g., *velle*, *eligere*, *consentire*. Imperati dicuntur illi, qui per alias facultates a voluntate motas perficiuntur, ita ut ad voluntatem spectent, non prout ab ipsa producuntur, sed prout ipsa movet alias potentias ad exerendos actus sibi proprios [1].

Art. V. — De causis, quae voluntatem ad suum actum movent

200. Illud *moveri* dicitur, quod cum sit *in potentia* ad plura, reducitur in actum per aliquid, quod est *actu*. Iam voluntas, aeque ac quaelibet animae facultas, est *in potentia* tum quoad *exercitationem* actus, scilicet prout est *in potentia ad agere, vel non agere*, tum quoad *specificationem*, sive *determinationem* actus, nempe prout est *in potentia ad agere hoc, vel illud*. Quare voluntas indiget aliquo, quod eam moveat tum ad exercitationem, tum ad determinationem actus [2].

201. Prop. 1ª. *Obiectum ab intellectu apprehensum illud est, quod voluntatem movet ex ea parte, quatenus ad specificationem actus spectat.*

Probatur. « Appetitus non est nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur [3] »; quocirca « ipsum bonum apprehensum est movens appetitum [4] »; atqui actus, ut saepe innuimus, ex obiecto, ad quod fertur, speciem suam sumit; ergo obiectum, sive bonum cognitum est illud, ex quo determinatur actus voluntatis, sive voluntatem movet ad determinationem actus.

202. Prop. 2ª. *Voluntas in quibusdam suis actibus ab appetitu sensitivo movetur ex parte obiecti.*

Probatur. Voluntas movetur ab apprehensione obiecti, tamquam boni, et convenientis. Atqui apprehensio boni, et convenientis potest mutari ex motibus appetitus sensitivi. Ergo voluntas *ex parte obiecti* moveri potest ab appetitu sensitivo.

203. *Probatur minor.* Cognitio boni, et convenientis non solum ex ipsa obiecti natura, quam intellectus deprehendit, sed etiam ex diversa habitudine hominis pendet. At-

---

[1] 1ª 2ae, q. I, a. 1 ad 2.—[2] 1ª 2ae, q. IX, a. 1 c.
[3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 2 c. Cf p. 162.
[4] *Qq. dispp.* cit., q. XXII, a. 2 c.

qui motus appetitus sensitivi habitudinem hominis variant. Ergo ex ipsis efficitur, ut cognitio boni, et convenientis mutetur. E. g., illud, quod videtur conveniens ei, qui ira flagrat, huiusmodi non iudicatur ab eo, qui pacato est animo [1].

204. Diximus 1° *in quibusdam actibus*; nam sunt multi actus voluntatis, in quibus appetitus sensitivus nullam habet partem. Huiusmodi sunt, e. g., *amor iustitiae*, *amor veritatis*, aliique id genus. Diximus 2° *ex parte obiecti*, ut intelligatur appetitum sensitivum nihil in voluntatem *directe* agere, quia ipse est potentia voluntate inferior [2].

205. Prop. 3ª. *Voluntas ad exercitationem actus tum a seipsa, tum a Deo movetur* [3].

Probatur 1ª pars. In volitionibus finis est illud, in quod voluntas primo intendit; quapropter in volitionibus finis merito comparatur cum eo, quod in iis, quae ab intellectu cognoscuntur, dicitur principium. Atqui intellectus ex assensu principiorum seipsum movet ad assentiendum conclusionibus. Ergo voluntas ex volitione finis seipsam movet ad volitionem eorum, quibus finem consequi potest [4].

206. Ex qua argumentatione deducitur nullam repugnantiam in eo agnoscendam esse, quod voluntas seipsam movet, quasi sit simul *in actu*, prout se movet, atque *in potentia*, prout movetur; nam, ut inquit s. Thomas, « non secundum idem voluntas est in actu, et in potentia, sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit [5] ».

207. Quod si quaeratur, quid sit, quo voluntas, in aliquem finem intendens, seipsam moveat circa ea, *quae sunt ad finem*, respondetur illud consistere in eo, quod voluntas intendens in aliquem finem, vult, ut intellectus instituat *consultationem*, sive illam actionem, qua intellectus media investigat, eorumque utilitatem ponderat. Et sane, cum voluntas aliquem finem sibi praestituit, e. g., *sanitatem*, opus ei est eligere medium ad illius consecutionem opportunum, e. g., *potionem*; et haec electio, ut postea di-

---

[1] 1ª 2ᵃᵉ, q. LXXVII, a. 1.—[2] I, q. CXI, a. 2 ad 3.
[3] 1ª 2ᵃᵉ, q. LXXX, a. 1 c.
[4] *Qq. dispp.*, *De malo*, q. VI, a. un. c.
[5] 1ª 2ᵃᵉ, q. IX, a. 3 ad 1.

cemus, haberi non potest sine praecedenti consultatione intellectus. Atqui haec consultatio intellectus a voluntate imperatur. Ergo voluntas est, ex qua actio circa electionem mediorum exordium habet, ac proinde seipsam ad ea, *quae sunt ad finem*, movere iure dicitur. « Voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari [1] ».

208. *Probatur* 2ª pars. Voluntas non semper actu intendit in aliquem finem, e. g., sanitatem, neque semper actu vult ut intellectus consultationem circa media instituat. Atqui « illud agens, quod quandoque est in potentia, et quandoque in actu, indiget moveri ab aliquo movente [2] ». Ergo voluntas aliquo movente indiget, ut primum suum actum exerat, quo in aliquid intendere incipiat, et velit cognoscere ex consilio intellectus media ad illud assequendum. Atqui hoc movens non potest esse ipsa voluntas, sed debet esse aliquod agens extrinsecum, et hoc agens extrinsecum non nisi Deus esse potest. Ergo.

209. Huius *minoris* veritas ita demonstratur: 1° Illud movens non potest esse ipsa voluntas. Et sane, quemadmodum ex dictis constat, et ex dicendis clarius patebit, actus voluntatis sine praevia consultatione intellectus, et haec consultatio sine alia praevia volitione haberi non potest. Quapropter, si voluntas ad primum actum seipsam moveret, haec volitio praeviam consultationem intellectus, et haec consultatio aliam volitionem expostularet, et rursus haec alia volitio aliam consultationem, et haec alia consultatio aliam volitionem, et sic deinceps, ita ut infinita series consultationum, atque volitionum admittenda esset. Atqui id perabsurdum est, quia notio seriei infinitae repugnat. Ergo voluntas ad primum actum ab aliquo agente extrinseco movetur [3]. 2° Hoc agens extrinsecum, quod voluntatem ad primum actum movet, non nisi Deus esse potest. Et sane, « operatio voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit; sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quam consequitur in-

---

[1] *Qq. dispp.*, *De malo*, loc. cit.—[2] 1ª 2ªᵉ, q. IX, a. 4 c.
[3] *Qq. dispp.*, *De malo*, loc. cit.

clinatio naturalis. Solus autem Deus est, qui potentiam volendi tribuit creaturae: quia ipse solus est auctor intellectualis naturae[1] ».

Art. VI. — De libertate voluntatis humanae, et primum de libertate a coactione

210. *Libertatis* nomine hic venit illa voluntatis proprietas, per quam ipsa in suis actibus exerendis a necessitate est immunis. Duplex autem, cum de libertate voluntatis humanae quaestio est, necessitas distinguitur, scilicet *externa,* atque *interna*. Necessitas externa, sive *coactio*, est quae ab externo principio infertur alicui contra propriam ipsius inclinationem. Necessitas autem interna consistit in quadam propensione, qua agens impellitur ex propria sua natura ad aliquid prosequendum, unde *necessitas naturae* etiam appellari solet. Hinc duplex libertas distinguitur, nempe libertas *a coactione*, et libertas *a necessitate naturae*. Illa tantummodo externam vim excludit, qua voluntas hominis invita, ac reluctans contra propensionem suam ad actus impelli possit. Haec autem excludit quamcumque vim tum externam, tum internam, ita ut voluntas prorsus domina sit actuum suorum; unde etiam *libertas arbitrii*, vel *liberum arbitrium* appellari solet.

His praestitutis, inquirendum in primis est, utrum voluntas libertate *a coactione* gaudeat.

211. Prop. *Voluntas in singulis actibus sui propriis, et intrinsecis libera est a coactione.*

Probatur. Si actus proprius voluntatis fieret per coactionem, nempe a vi extrinseca cogeretur, ipse secundum, et contra inclinationem voluntatis simul esset; scilicet esset secundum inclinationem voluntatis, quia actus proprius voluntatis in eo consistit, quod voluntas in aliquid inclinat, perinde ac quidquam naturale alicui rei esse dicitur, si inclinationi naturae eius sit consentaneum; esset autem contra inclinationem voluntatis, quia id, quod per coactionem fieri dicitur, inclinationi voluntatis adversatur[2]. Atqui aliquid secundum, et contra inclinationem voluntatis fieri repugnat. Ergo actus proprius voluntatis a quadam vi extrinseca cogi repugnat, ac proinde voluntas in actibus sui propriis libera est a coactione[3].

---

[1] I, q.CVI, a.2 c.—[2] Cf p.166.—[3] Cf s.Anselm., *De lib.arb.*,c.6.

212. Hanc veritatem intima cuiusque experientia confirmat; siquidem quisquis vel plebeius conscius sibi est se a nulla vi extrinseca impelli posse, ut velit quod non vult, aut nolit quod vult.

213. Diximus *in actibus sui propriis, et intrinsecis*; nam violentia inferri potest in actus, qui a voluntate imperantur, et sine membris corporis perfici nequeunt. At vero violentia in hos actus infertur, non quatenus ipsi actus, qui a voluntate promanant, efficiuntur per coactionem, sed quatenus « membra corporis impediuntur, ne voluntatis imperium exequantur[1] ». E. g., sume aliquem ad supplicium trahi; certe tota vis, et coactio trahentis numquam efficient, ut ille velit ad supplicium trahi, aut nolit id, quo opus est, ut ad supplicium non trahatur[2]. Quod si reus aliquando suppliciorum immanitate defatigatus confitetur crimen ab se patratum, voluntas eius revera non cogitur, quia ipse reipsa vult hanc confessionem, quia illam instar boni apprehendit, nempe tamquam opportunam finiendis tormentis. Hinc fit, ut reus, etiamsi permulta, et exquisita tormenta patiatur, tamen possit numquam suum animum inducere ad illam confessionem, si nullam boni rationem in ea deprehendit[3].

Art. VII. — Declaratur natura libertatis arbitrii

214. Libertas arbitrii, ut s. Thomas inquit, consistit in potestate aliquid eligendi[4]; nam libertas arbitrii, ut diximus, reddit voluntatem immunem a quavis naturali necessitate, ac proinde efficit, ut ipsa dominetur suis actibus[5]; voluntas autem suis actibus dominari dicitur ex eo, quod potest hoc, vel illud eligere[6].

215. Ex eo autem, quod libertas arbitrii consistit in electione, sive, ut idem s. Thomas inquit, in *praeacceptione unius respectu alterius*[7], deducitur contra Waddigtonum-Kastum[8], aliosque, libertatem arbitrii, prout homini convenire potest, expostulare momentorum consultationem, seu deliberationem, quae constituitur ex eo, quod volun-

---

[1] 1a 2ae, q. VI, a. 4 c.—[2] *Ibid.*, loc. cit.
[3] *Ibid.*, q. cit., a. 6 ad 1.—[4] I, q. LXXXIII, a. 3 c.
[5] Cf p. 171.—[6] I, q. LXXXII, a. 1 ad 3.
[7] 1a 2ae, q. XIII, a. 2 c.—[8] *De l'ame humaine*, c. 5, sect. 2.

tas, cum intendit in aliquem finem, investigat naturam mediorum, eorumque utilitatem ad illum finem assequendum. Et sane, non potest unum prae alio medio eligi, nisi natura mediorum, eorumque utilitas ad finem assequendum agnoscantur. Atqui homines haec nonnisi per ratiocinationem, ac proinde per deliberationem cognoscere possunt. Ergo deliberatio est accidens necessarium libertatis humanae [1].

216. Libertas arbitrii vocatur etiam libertas indifferentiae, quo nomine significatur eum, qui agit libertate arbitrii, non esse determinatum ad unum, sed dum unum agit, aliud quoque agere posse.

217. Haec autem indifferentia versari potest vel circa actum, quatenus voluntas potest velle, vel non velle; vel circa obiectum, quatenus voluntas velle potest hoc, vel eius oppositum, vel aliud quidpiam [2]. Hinc exurgit distinctio *libertatis indifferentiae* in libertatem *contradictionis contrarietatis*, et *specificationis*. Libertas *contradictionis*, vel *exercitii* consistit in eo, quod in potestate voluntatis est elicere, vel non elicere aliquem actum, e. g., *amare* vel *non amare, aliquid*; libertas *contrarietatis* consistit in eo, quod voluntas potest velle aliquod obiectum, aut eius oppositum; libertas *specificationis* consistit in eo, quod voluntas potest velle hoc, aut quidpiam aliud.

218. At vero, indifferentia, quae *contradictionis* dicitur, ad libertatis essentiam constituendam sufficit; nam, etsi voluntas non possit agere contrarium, vel quidpiam aliud, tamen, dummodo possit actiones suas elicere, vel ab eis abstinere, sui iuris est, et dominium in actiones ipsas exercet [3].

219. Praeterea, indifferentia considerari potest etiam ex illa parte, quatenus actiones ad ultimum finem spectant, nempe « in quantum voluntas potest appetere id, quod secundum veritatem in debitum finem ordinatur, vel secundum apparentiam tantum [4] ». Si indifferentia ex hac

---

[1] *In lib. I Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 2 *sol.* Exinde magis patescit error Cousinii, qui, ut diximus (p. 167), actiones spontaneas cum liberis confundit.

[2] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 6 c.

[3] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 47.

[4] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, loc. cit.

parte consideretur, inde illa libertas exurgit, quae in potestate recte, aut prave agendi consistit.

220. Haec autem indifferentia recte, vel prave agendi ad naturam liberi arbitrii non requiritur [1]: nam potestas prave agendi, sive peccandi a fine, ad quem libertas destinatur, deficit, ac proinde non spectat ad essentiam libertatis [2], sed potius tamquam vitium libertatis habenda est [3]. Quare ipsa, uti s. Thomas inquit, non nisi *aliquod signum libertatis est*, sicut aegritudo est signum vitae [4].

Art. VIII. — Inquiritur, an sit in homine libertas indifferentiae

Declarata natura libertatis indifferentiae, inquirendum est, utrum ea voluntati humanae concedenda sit.

221. Prop. 1ª. *Voluntas non est libera libertate indifferentiae circa bonum universale, et perfectum, nempe beatitudinem.*

Probatur. Cuiuslibet naturae proprium est ad finem sibi praestitutum a Deo naturalem ordinem habere, illumque naturaliter appetere. Atqui voluntas inspicienda est non solum prout voluntas, sed etiam prout quaedam natura est; et finis, ad quem ipsa a Deo ordinatur, est bonum universale, et perfectum, nempe beatitudo. Ergo voluntas appetit bonum universale, et perfectum ex suae naturae constitutione, et non ex propria electione, ac proinde circa illud non est libera libertate indifferentiae [5].

222. Praeterea, obiectum voluntatis est bonum intellectu apprehensum; ac proinde illud bonum, in quo nulla ratio mali apprehendi potest, nempe bonum universale, et perfectum, est obiectum adaequatum voluntatis, idest totam eius capacitatem explet. Atqui voluntas circa obiectum sibi adaequatum nullum dominium, nullamque eligendi virtutem exercere potest, quia huic obiecto tota voluntatis *possibilitas*, sive capacitas *subditur* [6]. Ergo voluntas circa bonum universale, et perfectum nullum dominium, nullamque eligendi virtutem exercere potest, ac proinde non est libera libertate indifferentiae.

---

[1] *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 1 ad 2.
[2] Cf s. Anselm., *De lib. arb.*, c. 1.
[3] Cf s. Thom., I, q. LXII, a. 8 ad 3. — [4] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, loc. cit.
[5] Cf s. Aug., *Conf.*, lib. X, c. 20, n. 29 sq, et s. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. X, a. 1 c. — [6] I, q. LXXXII, a. 2 ad 2.

223. Prop. 2ª. *Voluntas circa bona particularia gaudet libertate indifferentiae.*

Probatur. Illud obiectum ex necessitate voluntatem movet, quod est ipsi adaequatum, nempe in quo nulla ratio mali apprehendi potest. Atqui « huiusmodi non sunt bona particularia, quia in omnibus particularibus bonis potest (*intellectus*) considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali [1] ». Ergo bona particularia voluntatem ex necessitate movere non possunt; ac proinde voluntas ita ea vult, ut potestatem ea non volendi habeat [2].

224. Praeterea, voluntas tendit ad bona particularia *non per modum naturae* [3]. Atqui voluntatem tendere ad aliquid *non per modum naturae,* idem est, ac ipsam non esse determinatam ad illud, eo modo, quo causae naturales sunt determinatae ad unum. Ergo voluntas circa bona particularia gaudet *vi electionis,* seu *libertate indifferentiae.*

225. *Maior* ita demonstratur. Voluntas *per modum naturae* tendit ad beatitatem, et ad media, quae cum illa necessario colligantur. Atqui bona particularia non constituunt beatitudinem, ipsaque vel non sunt media, quae cum illa necessario colligantur, vel, etsi quaedam eorum ad illam necessario referantur, tamen haec relatio evidens nobis non est, quia omnes quidem norunt beatitudinem esse perfectum bonum, sed nemo, dum in hac vita versatur, naturaliter apprehendere potest obiectum illud reale, quod beatitudinem reipsa constituit, nempe Deum, uti in seipso est, perfectum bonum. Ergo voluntas ad bona particularia non tendit *per modum naturae* [4].

---

[1] 1ª 2ae, q. XIII, a. 6 c.—[2] *Ibid.*, q. X, a. 2 c.

[3] *Qq. dispp. De Ver.*, q. XXIII, a. 4 c.

[4] I, q. LXXXII, a. 2 c. Exinde intelligitur, cur voluntas hominis, dum homo in hac vita versatur, non ex naturae necessitate, sed ex propria determinatione ad Dei amorem feratur. « Etenim Deus, ut inquit Caietanus (in cit. art. 2 q. 82), etsi sit in se maius, et eminentius universale bonum, quam beatitudo in communi, tamen non est evidens, et apparens nobis sub tali ratione, sicut beatitudo ». Ex quo fit, ut iudicium, quo ratio decernit Deum amandum esse, fiat *cum indifferentia,* scilicet ita ut aliter etiam fieri possit; quocirca volitio. quae consequitur hoc iudicium, non determinatur ex necessitate naturae. « Deus, inquit s. Thomas, dupliciter potest considerari, vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia boni-

226. Argumenta, quibus voluntatem libertate indifferentiae circa bona particularia gaudere ostendimus, adeo firma sunt, ut rem plane definiant; ipsa enim a propria, ac intima eius natura petita sunt. Sed quoniam omnibus impiis Angliae, Hollandiae, et Galliae scriptoribus saec. XVII, et XVIII, puta Hobbesio, Collinsio, Bayleo, Helvetio, Lametrio, nihil magis cordi fuit, quam ut hoc capitale dogma ethicae, et Theologiae tollerent, alia argumenta adiicere iuvabit, quae non quidem solidius, sed luculentius libertatis existentiam patefaciunt.

1° Assidua experientia luculenter edocemur nobis inesse facultatem eligendi unum prae alio. E. g., interna experientia compertum mihi est, me ita velle deambulationem, ut possim eam non velle, brachium ita movere, ut possim sistere, studio ita vacare, ut integrum mihi sit otio indulgere. In his, sexcentisque aliis volitionibus tanta evidentia de nostra eligendi potestate conscii sumus, tantaque evidentia experimur ipsas pleno nostrae voluntatis dominio subiici, ut in antecessum eas disponere, et praedicere valeamus. Atqui in hac eligendi potestate libertas arbitrii consistit. Ergo voluntatem nostram libertate arbitrii donari certo certius est. Accedit quod testimonio eiusdem intimae experientiae novimus animam nostram ob res bene gestas gaudio perfundi, et si quando flagitium quoddam patrarit, acutis stimulis tangi, taedioque labefactari. Atqui anima has affectiones voluptatis, aut taedii minime experiretur, nisi seipsam prorsus liberam esse cognosceret [1], et reipsa nullam taedii affectionem experimur, si patramus aliquod flagitium ex ignorantia, aut ex alia causa, ob quam actio non fit cum deliberatione, ac proinde non est libera. Ergo.

2° Eadem veritas ex absurdis oppositae sententiae consectariis comprobatur. Etenim, ut s. Augustinus argumentatur, sublata libertate, doctrina morum ruit; si enim ex necessitate facimus quidquid facimus, nullum rema-

---

tatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus Eum per essentiam diligitur, et ibi, quantum quisquis cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati; sicut poenae illatae, vel praecepta, quae gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur »: *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 2 ad 3. Cf etiam *In lib. IV Sent.*, Dist. L, q. II, a. 1 *sol.* 3 c.

[1] Cf s. Aug., *De actis cum Felice Manichaeo*, lib. II, c. 8.

net discrimen inter virtutem, et vitium [1]; neque legibus, obiurgationibus, laudibus, poenis, et praemiis ullus restaret locus [2], quia his omnibus locus esse nequit, nisi actus ita in nostra potestate sint, ut illos pro arbitratu nostro ponere, vel non ponere possimus. Insuper ruunt cuiuslibet civitatis fundamenta, quippe quod, ut modo diximus, nullius momenti evadunt leges, praemia, et poenae, quorum praesidiis civitas munitur; necnon contractus, et foedera, quibus cives inter sese vinciuntur; haec enim eadem necessitate violarentur, qua fuissent instituta. Denique ruit quaevis religio; nam si homines libertate carent, nullis officiis erga Deum obstringuntur, nullumque illi cultum exhibere tenentur. Quamobrem qui hominem libertate expoliat, eum simul domo, civitate, religione destituit, belluisque prorsus exaequat.

3° Denique eidem veritati non parum roboris additur ex universali hominum consensione. Re quidem vera, omnes homines cum docti, tum indocti in asserenda libertate *indifferentiae* mirifice consentiunt; nam omnes solent consultationes instituere de rebus agendis, ineunt pacta, agnoscunt differentiam inter honestas, et pravas actiones, aliaque huiusmodi, quibus, sublata libertate, locus esse non posset [3]. Quod si nonnulli libertatem voluntati denegant, hi admodum perpauci sunt, atque ipsi, licet libertatem verbis denegent, tamen eam opere docent. Nam, ut Eusebius iam advertit [4], ipsi libertatis osores de rebus faciendis deliberant, aliorum facinora aut laudant, aut vituperant, filios admonent, poenis afficiunt, et ad bonam frugem revocare conantur. Quare ipsi suam sententiam operibus destruunt, et sibimetipsis contradicunt.

Art. IX. — Quomodo liberi actus voluntatis ab intellectu pendeant

227. Tres sunt circa hanc quaestionem Philosophorum sententiae. Sunt, qui cum Kingio Archiepiscopo Dublinensi contendunt voluntatem eligere aliquod obiectum sine ullo *motivo*, nempe sine praevio iudicio, quo intellectus boni-

---

[1] Lib. *de duab. Anim.*, c. 12, n. 17.
[2] *De Civ. Dei*, lib. V, c. 9.
[3] Cf eumdem s. Aug., Lib. *de duab. Anim.*, c. 11, n. 15.
[4] *De praep. ev.*, lib. VII, c. 7.

tatem et convenientiam illius obiecti pronuntiet: quinimmo autumant bonitatem, et convenientiam obiecti esse potius effectum, quam motivum volitionis, ita ut obiectum non eligatur a voluntate ex eo, quod veluti bonum ab intellectu apprehenditur, sed potius bonum fiat ex eo, quod a voluntate eligitur. Quapropter eorum enunciatum hoc est: *Placet, quia eligitur.*

228. Alii permulti inter recentes Philosophos post Scotum [1] concedunt nullam esse voluntatis actionem, cui aliquod iudicium non praecedat; sed subdunt voluntatem ab illo iudicio non determinari, ita ut, posito etiam praevio iudicio, indifferens maneat ad agendum secundum, vel contra illud. Quare interroganti, cur potius hoc, quam illud velimus, responderi posse aiunt cum Iuvenali: *Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas.*

229. Tertia sententia eorum est, qui cum s. Thoma docent electionem voluntatis ita pendere a iudicio intellectus, ut ab hoc omnino determinetur, sive ut voluntas non possit agere contra illud, quod intellectus ultimo iudicio suo practico decernit, et subdunt nihil inde, quod libertati voluntatis obest, elici posse, quia iudicium, a quo voluntas determinatur, est liberum.

230. Prop. 1ª. *Voluntas humana non potest actus suos exserere sine motivo, nempe sine ullo rationis momento.*

Probatur contra defensores primae sententiae. Voluntas, uti apud omnes in confesso est, inter facultates intellectrices recensenda est. Atqui huiusmodi non esset, si sine ullo rationis momento se exercere posset. Ergo.

231. Praeterea, obiectum voluntatis non nisi in eo, quod tamquam bonum apprehenditur, consistit; quapropter, si voluntas ad agendum se determinaret, quin intellectus deprehenderet in obiecto ullam speciem bonitatis, ipsa circa nullum obiectum versaretur. Atqui hoc est absurdum, quia ad naturam cuiuslibet facultatis animae pertinet circa aliquod obiectum versari. Ergo fieri nequit ut voluntas sine ullo rationis momento, nempe sine praevio iudicio de bonitate et convenientia obiecti ad actus suos determinetur [2].

---

[1] *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. un.

[2] De illo Kingii pronuntiato, obiectum nempe ex eo bonum effici, quod a nobis eligitur, nihil dicimus; siquidem; illo admisso, nullarum

232. Prop. 2ª. *Posito iudicio, quo intellectus aliquid faciendum vel non faciendum esse decrevit, voluntas non potest manere indifferens ad agendum secundum, vel contra illud.*

Probatur contra propugnatores secundae sententiae. Si postquam intellectus decrevit aliquid esse faciendum, vel non faciendum, voluntas se determinare posset ad oppositum, huiusmodi determinatio destitueretur omni rationis momento, sive motivo, quia nulla ratio foret, cur voluntas se ad oppositum determinaret. Neque dici potest hoc motivum agnoscendum esse in eo, quod voluntas ita vult: nam, quemadmodum s. Thomas apposite advertit, velle est *quidam motus tendens in aliquid*, ac proinde *stultum est dicere quod aliquis appetat propter appetere* [1], nempe voluntatem velle propter ipsum velle. Atqui, uti in praecedenti propositione ostensum est, voluntas non potest se ad aliquid determinare sine motivo. Ergo, posito iudicio, quo intellectus aliquid faciendum, vel non faciendum esse decrevit, voluntas non potest se determinare ad oppositum.

233. Refutatis duabus prioribus sententiis, tertiam propugnandam suscipimus. Ut autem perspicuitati consulamus, nonnulla praemonenda esse censemus. 1° Certum est voluntatem non posse eligere quidpiam sine praevio iudicio rationis, quia ipsa est appetitus rationalis, eiusque obiectum est quoddam bonum, quod intellectus iudicat consentaneum esse nostrae naturae [2].

2° Iudicium, ex quo voluntas ad electionem movetur, est iudicium practicum, non vero speculativum; nam iudicium speculativum consistit in apprehensione veri, ac proinde non potest movere voluntatem, cuius obiectum est bonum, ad operationem eligendam [3].

3° Huismodi iudicium practicum nequit esse universale, et indeterminatum, quia operatio, sive electio voluntatis est aliquid determinatum, et particulare, ideoque ex iudicio indeterminato, et universali oriri non potest [4].

---

actionum absoluta, et obiectiva bonitas, aut pravitas esset agnoscenda: id, quod philosophiae morali prorsus adversatur.

[1] *In lib. III De Anim.*, lect. XV.

[2] Cf p. 165. — [3] 1ª 2ae, q. XIX, a. 1 ad 2.

[4] *In lib. III De Anim.*, lect. XVI.

Quapropter iudicium, quod, tamquam motivum, ad actum electionis concurrit, est iudicium particulare, quod intellectus practicus, ut antea diximus, efficit ex applicatione principii universalis ad proprietatem concretam, et particularem alicuius obiecti [1].

4° Electioni voluntatis plura iudicia praecedere solent. Iam ex hisce illud, quo intellectus, cunctis libratis, atque expensis, decernit hoc tandem eligendum esse, ad electionem voluntatis immediate concurrit, ac proinde *ultimum* vocatur [2].

5° Radix, sive *subiectum* libertatis est quidem ipsa voluntas [3]; nam voluntas naturaliter non determinatur, nisi ad bonum commune, ac proinde potest ex sua natura, nempe, ut inquit s. Thomas, « nulla determinatione naturali in contrarium prohibente [4] », ad diversa particularia bona ferri.

6° At radix, sive *causa* libertatis « est ratio; ex hoc enim voluntas potest in diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni [5] »: nempe ideo voluntas circa bona particularia est libera, quia intellectus potest libere, sive hoc, vel illo modo, de bonis particularibus iudicare. Hinc homo non nisi ex eo, quod rationalis est, libertate pollere dicitur [6], et discrimen inter eius operationes, et operationes brutorum, atque rerum naturalium non nisi in eo consistit, quod res naturales agunt absque iudicio, bruta ex iudicio naturali, at non libero, homines ex iudicio libero [7]. Praestat dilucidius hanc rem explicare, nempe iudicia, quae ratio circa operabilia efformat, esse libera. Operabilia sunt quidem contingentia. Atqui intellectus libere exerit iudicia, quae versantur circa contingentia; nam intellectus, ut diximus, ex terminorum comparatione de rebus iudicat, unde cum deprehendit praedicatum ad essentiam subiecti pertinere, cogitur hoc, et non alio modo iudicare; e contrario, cum deprehendit praedicatum cum subiecto haud necessario connecti, uti evenit in iis, quorum materia est contingens, ad utramvis partem inclinare potest. Ergo iudicia circa operabilia sunt libera [8]. Fatemur ultimum iudicium

[1] *In* p. 155. — [2] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVI, a. 1 ad 13.
[3] De il°, q. XVII, a. 1 ad 2. — [4] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 48, n. 3. quod a not ibid. — [6] I, q. LXXXIII, a. 1 c. — [7] *Ibid.* — [8] *Ibid.*

practicum esse determinatum, alioquin, ut paulo ante diximus, nulla voluntatis actio ipsum consequi posset; sed contendimus non esse absolute necessarium, quia intellectus ita iudicat, ut potuisset secus iudicare, quemadmodum in enunciationibus probabilibus mens ita inhaeret uni parti, ut alteri etiam adhaerere potuisset.

234. His praestitutis, demonstramus sequentem Propositionem:

Voluntas non potest quidquam agere contra illud, quod intellectus ultimo iudicio practico decernit[1]; *neque id eius libertati obest.*

Probatur prima pars. *Motivum*, quo voluntas aliquid eligit, non nisi ultimum iudicium practicum intellectus, uti iam ostendimus, esse potest; quapropter, si voluntas posset eligere aliud ac illud, quod per huiusmodi iudicium ab intellectu sibi proponitur, electio voluntatis sine motivo existeret. Atqui, uti etiam demonstravimus[2], absurdum est electionem voluntatis absque motivo existere. Ergo.

Probatur altera pars. Radix libertatis, *sicut causa*, invenitur in praevio iudicio intellectus; quapropter, etiamsi voluntas contra ultimum iudicium practicum sese determinare non possit, tamen eius actus sunt liberi, dummodo consequantur iudicium liberum, nempe eiusmodi, ut aliter fieri potuisset. Atqui, ut iam ostensum nobis est, actus voluntatis consequuntur iudicium, quod aliter fieri potuisset. Ergo ex eo, quod voluntas non potest quidquam agere contra illud, quod intellectus ultimo suo iudicio practico decernit, nihil, quod eius libertati obest, elici potest. Id ex eo confirmatur, quod voluntas, ut s. Bonaventura inquit[3], « non sequitur principaliter actum alienum (*nempe intellectus*), imo potius actum alienum trahit ad proprium »; videlicet, ipsa voluntas in consilium adhibet intellectum, eiusque attentionem ad hoc potius, quam ad aliud contemplandum convertit; atque ita efficit, ut intellectus hoc potius, quam aliud iudicium practicum pronuntiet. Si igitur ex voluntatis imperio in-

---

[1] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 2 c. Sanctus Doctor hoc in loco quoque observavit electiones illas, quae fieri videntur contra illud, quod intellectus iudicat, contrarias esse iudicio practico universali, at non illi, quod ultimum dicitur. — [2] Cf p. 178.

[3] *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. I, a. un., q. 6 *ad arg.*

tellectus ultimum iudicium practicum pronuntiat, dicendum est actum voluntatis, qui illud iudicium consequitur, non esse necessarium, nisi necessitate *consequenti*, illa scilicet, qua eo ipso, quo voluntas aliquid vult, non potest simul ipsum non velle [1].

ART. X.—Obiectiones Fatalistarum [2] exsufflantur

235. Obiic. 1° Voluntas non potest incipere velle quod antea non volebat, nisi ab aliquo agente extrinseco moveatur, quia nihil a semetipso incipere potest. Atqui, si voluntas ab aliquo agente extrinseco movetur, eius actiones liberae dici nequeunt. Ergo.

236. Resp., *Dist. min.*, si agens extrinsecum moveret voluntatem necessario, *conc. min.*, secus, *neg. min. Neg. cons.* Et sane, nomine agentis extrinseci, a quo voluntas movetur, vel intelliguntur obiecta extrinseca, quae incurrunt in sensus, vel Deus ipse prima omnium motuum causa. Si primum, illa obiecta numquam possunt movere vo-

---

[1] Ii, qui huic circa libertatis originem sententiae adversantur, progressum consultationum, et volitionum in infinitum in ea admitti arbitrantur, quia omni volitioni aliqua consultatio, et omni consultationi, quippe quae voluntaria est, aliqua volitio praecedere deberet. At ipsi errore decipiuntur. Etenim probe distinguere oportet actum, cuius vi consultatio suscipitur, ab actibus, qui ipsam constituunt. Si primum spectetur, consultatio procul dubio a voluntate pendet, quippe quod haec intellectum determinat ad ea media inquirenda, quae ad finem sibi propositum assequendum idonea sunt. Ast hac in re progressus in infinitum pertimescendus non est, quia id, quod primo movet voluntatem, et intellectum ad exercitium actus, est Deus (cf p. 170; cf etiam I, q. LXXXII, a. 4 ad 3, et 1ª 2ªᵉ, q. XVII, a. 5 ad 3). Quod si actus, qui consultationem constituunt, considerentur, hi consistunt in variis iudiciis, quae circa media opportuna ad aliquem finem assequendum efficiuntur, et quoniam versantur circa media, quae non praeseferunt necessariam cum fine connexionem, ex sui natura, non vero ex voluntatis motione sunt libera, seu indifferentia (1ª 2ªᵉ, q. cit., a. 6 c.); voluntas autem, movens intellectum ad istam potius, quam ad illam conditionem perpendendam, aliquod ex iis iudiciis determinatum reddit. Neque voluntas praevia consultatione indiget, ut intellectum ad rem sub illo potius, quam sub isto respectu considerandam moveat, sed id efficit ex aliqua occasione, e. g., ex eo, quod ad id ab appetitu sensitivo movetur. Cf p. 168.

[2] Omnes, qui liberum arbitrium homini denegant, *Fatalistae* nuncupantur, quia ipsis commune est illud antiquorum Stoicorum pronuntiatum: *omnia fato fieri.*

luntatem, nisi intellectus rationem bonitatis, et convenientiae in ipsis deprehendat [1]. At bona particularia ab intellectu apprehensa non movent necessario voluntatem, quia non tamquam *universaliter, et secundum omnem considerationem bona apprehenduntur* [2]. Ergo, etiamsi voluntas ab obiecto moveatur, eius actiones non sunt necessariae. Quod si nomine agentis extrinseci ipse Deus intelligatur, Deus quidem voluntatem quoad exercitationem actus, quemadmodum ostendimus [3], movet; at nihil exinde contra libertatem inferri potest. Etenim proprium Dei est, ut alibi dicemus, res eo modo movere, qui earum naturis congruit. Atqui voluntas humana eiusmodi est naturae, ut sit libera. Ergo potius necessitas, quam libertas actuum voluntatis cum Divina motione repugnat [4].

237. Obiic. 2° Voluntas ad aliquid volendum movetur ab appetitu sensitivo. Atqui actus appetitus sensitivi sunt necessarii. Ergo idem de actibus voluntatis dicamus oportet.

238. Resp., *Dist. mai.*, semper, *neg. mai.*, interdum, *subd. mai.*, ita ut appetitus sensitivus inclinet voluntatem ad aliquid volendum, *conc. mai.*, ita ut ad se necessario trahat actum voluntatis, *neg. mai.* Item *dist. min.*, actus appetitus sensitivi sunt necessarii, ita ut voluntas eis dominari possit, *conc. min.*, secus, *neg. min. Neg. cons.* Revera nos iam antea ostendimus voluntatem non in cunctis, sed in quibusdam suis actibus ab appetitu sensitivo moveri, et hanc motionem in eo dumtaxat consistere, quod actus appetitus sensitivi inclinant voluntatem ad hoc, ut moveat intellectum ad considerandam rem potius sub isto, quam sub illo respectu, et proinde ad pronuntiandum potius istud, quam illud iudicium practicum [5]. At vero tantum abest, ut voluntas ab eis necessario moveatur, ut potius eis, sicut alibi diximus [6], dominetur, ex quo fit, ut in eius arbitrio sit prosequi, aut respuere id, ad quod ab appetitu sensitivo allicitur [7].

239. Obiic. 3° Voluntas ex natura sua fertur ad bonum. Ergo libertate indifferentiae non gaudet.

---

[1] Cf p. 165.—[2] Cf p. 174.—[3] P. 164.—[4] 1ª 2ªᵉ, q. X, a.4 ad 1.
[5] Cf p. 168. — [6] P. 159. Cf 1ª 2ªᵉ, q. X, a. 2 c.
[7] I, q. CXV, a. 4 c.

240. Resp., *Dist. ant.*, ad bonum in universum, *conc. ant.*, ad bona particularia, *neg. ant. Neg. cons.* Et sane, uti ex iam dictis satis colligitur, bonum, ad quod voluntas naturaliter fertur, est bonum in universum, non vero hoc, aut quodcumque aliud bonum particulare. Quapropter circa illud libertate indifferentiae destituitur, qua tamen gaudet circa bona particularia.

241. Inst. Volitiones circa bona particularia proficiscuntur ex amore circa bonum in universum, sive beatitudinem. Ergo sicut voluntas ex necessitate naturae fertur ad beatitudinem, ita etiam ad bona particularia.

242. Resp., *Dist. ant.*, ita tamen, ut non habeant cum beatitudine necessariam connexionem, *conc. ant.*, secus, *neg. ant. Neg. cons.* Etsi cunctae volitiones circa bona particularia ex naturali amore in beatitudinem oriantur; tamen ex necessitate naturae non proficiscuntur, quia bona particularia necessariam connexionem cum beatitudine non habent, vel, si habeant, sine ipsa considerari queunt [1].

243. Obiic. 4° Voluntas potestatem non habet volendi perinde bonum, ac malum. Ergo non est libera libertate indifferentiae.

244. Resp., *Neg. cons.* Nam voluntas non ex eo libera est, quod aeque velit bonum, ac malum, sed ex eo, quod potest eligere, aut non eligere bonum sibi propositum [2].

245. Obiic. 5° Volitiones pendent a cognitione boni, et mali. Ergo sunt necessariae, non liberae.

246. Resp., *Dist. ant.*, pendent tamquam a causa, quae necessario eas producit, *neg. ant.*, secus, *conc. ant. Neg. cons.* Re quidem vera, cognitiones boni, et mali, etiamsi, secundum sententiam s. Thomae, quam nos secuti sumus [3], determinent voluntatem, non tamen necessario eius actus producunt, quippe quod non sunt causae necessariae; nam, uti antea ostendimus [4], intellectus ita iudicat de bonitate, et convenientia alicuius obiecti, ut potuisset diverso modo iudicare. Accedit quod causa, cuius effectus impediri potest ab ipsa voluntate, actum voluntatis necessarium non efficit. Atqui cognitioni boni, vel mali « potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo ta-

---

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De malo*, loc. cit. ad 8, et ad 9. Cf p. 175.

[2] I, q. LXXXII, a. 2 ad 1.—[3] Cf p. 178 sqq. — [4] P. 179-180.

lem considerationem, quae inducit eam ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc, quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum[1] ». Ergo actus voluntatis ex cognitione boni et mali, a qua pendent, necessitatem non accipiunt.

247. Obiic. 6° Admissa vera sententia circa originem libertatis, nempe voluntatem ex iudicio rationis determinari, voluntas ex duobus bonis, uno maiori, altero minori, non potest non amplecti bonum maius; et, si ei proponantur duo bona aequalia, neutrum eligere posset, quia nulla foret ratio sufficiens, ob quam voluntas minus bonum maiori, aut inter duo aequalia unum alteri praeferret. Ergo voluntas facultate eligendi destituitur, ac proinde libertate indifferentiae non gaudet.

248. Resp., *Neg. ant.* Sane, voluntati integrum non est eligere aliquid, quod intellectus ultimo suo iudicio practico iudicavit esse minus bonum, ac proinde minus eligibile, quam aliud; at vero potest ipsa efficere, ut illud, quod in se est deterius alio, tamquam melius hoc ab intellectu iudicetur, quatenus magis conducit ad finem, quem spectamus. Ita ii, qui peccant, prosequuntur unum, quod est deterius alio, sed iudicant hoc esse melius, quam illud, quia videtur eis opportunius ad obtinendum finem, quem sibi constituunt. Potest etiam voluntas ex duobus bonis aequalibus unum veluti praestantius altero eligere, nam, aiente s. Thoma, « nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud[2] ». Quod si post istam inquisitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, potest voluntas ad unum bonum alteri praeferendum moveri ex eo, quod intellectus exhibet ei, tamquam bonum, exercitationem propriae libertatis.

CAPVT VI.

De facultate locomotiva

249. Facultas *locomotrix* est quaedam specialis facultas

---

[1] *Qq. dispp.*, *De malo*, loc. cit. ad 15.
[2] 1ª 2ªᵉ, q. XIII, a. 6 ad 3.

organica, qua anima movet de loco in locum corpus, cum quo ipsa coniungitur.

ART. I. — Quodnam sit principium motuum localium

250. Facultatis locomotricis existentia demonstrari non potest, nisi prius definiatur, undenam principium motionum localium [1] repetendum sit.

Prop. 1ª. *Motus locales soli corpori attribui non possunt.* *Probatur* praecipue contra Cartesium, et Leibnitium. Motus locales sunt operationes *vitales*, et *vivens* esse debet illud principium, a quo ipsi promanant. Atqui corpus, prout est corpus, esse non potest principium vivens. Ergo motus locales soli corpori attribui non possunt.

251. *Maior* ita demonstratur: Compertum est motus locales ita exerceri, ut animalia *seipsa moveant*, non ab alio moveantur, quia in illis, quae ab alio moventur, motus determinatus esse debet, dum e contrario animal ad unum aliquem certum motum localem non determinatur, sed ad unum, perinde ac ad alium, se habet, et a motu semel incepto cessare etiam potest [2]. Atqui ea, quae in motu locali seipsa movent, principium sui motus in se habeant necesse est, quia nulla operatio ab aliquo subiecto manare potest, nisi fiat per principium, quod in ipso operante est. Ergo oportet, ut animal in se habeat principium motus, quo se de loco in locum transfert. Atqui omnis operatio, quae fit per principium, quod in ipso operante est, est operatio vitalis [3]; ideoque vivens debet esse illud principium, a quo promanat. Ergo motus locales sunt operationes vitales, et vivens debet esse principium, a quo ipsi promanant.

252. *Minor* autem demonstratione non indiget, quia, si corpus, prout est corpus, esset vivens, nullum genus corporis posset esse expers vitae [4]; id quod aperte est falsum.

253. Prop. 2ª. *Principium motionum localium est anima.* *Probatur*. Principium motionum localium, uti in praecedenti propositione ostensum est, debet esse illud, per

[1] Motiones, quibus corpus de loco in locum progreditur, *locales* appellantur, ut distinguantur ab iis, in quibus corpus locum non mutat, cuiusmodi sunt illae motiones, quae in corpore animalis, prout est vegetans, eveniunt.

[2] Cf s. Thom. *In lib. VII Physic.*, lect. VII.

[3] Cf p. 97. — [4] I, q. LXXV, a. 1 c.

quod animal est vivens. Atqui huiusmodi principium est anima. Ergo anima « est fons, et principium omnis motus in rebus animatis [1] ». Ex qua argumentatione infertur contra Malebranchium, animam esse causam non *occasionalem*, sed vere effectricem localium motionum. Etenim anima est principium huiusmodi motionum ex eo, quod vitam animali impartitur. Atqui « ea vivunt, quae operantur ex seipsis [2] ». Ergo anima est causa vere effectrix localium motionum.

254. Prop. 3ª. *Anima per aliquam facultatem organicam movet corpus, ac proinde non ipsa per se, sed simul cum corpore est principium motuum localium.*

Probatur contra Platonem [3]: 1° Anima nihil agere potest, nisi alicuius facultatis ope. Atqui inter actiones animae occurrit etiam illa, qua corpus suum de loco in locum movet. Ergo anima pollere debet facultate movendi corpus suum de loco in locum. Praeterea, anima non potest movere corpus, nisi ipsum tangat. Atqui anima, cum sit partium expers, non potest tangere corpus contactu *physico*, nempe prout partes suas partibus corporis apponit, sed dumtaxat contactu *virtutis* [4], nempe prout aliquid in illud agit. Ergo oportet in anima aliquam facultatem inesse, cuius virtute corpus suum movet.

2° Facultas, per quam anima movet corpus, debet esse organica. Nam anima per facultatem movendi corpus, de loco in locum aliquid extra se agit. Atqui « spiritus humani, ut s. Thomas ait, cum sint corporibus uniti, in exteriora operari non possunt, nisi medio corpore, ad quod sunt quodammodo naturaliter colligati [5] ». Ergo facultas movendi corpus nequit ab anima exerceri sine aliquo organo corporeo.

3° Quod si anima per aliquam facultatem organicam corpus movet, ipsa non per se, sed simul cum corpore est principium motuum localium, quia ad exercitationem facultatis organicae anima simul, et corpus quidquam conferunt [6].

---

[1] *In lib. I De Anim.*, lect. 1. — [2] I, q. XVIII, a. 3 c.
[3] Plato (*Cratyl.*, p. 400, a; *Alcib.*, p. 150, a, ed. H. S.), aliique motus locales uni animae tribuerunt.
[4] I, q. LXXV, a. 1 ad 3.
[5] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 4 c. — [6] Cf p. 100.

255. Obiicit Plato: Anima corpus movet eo quod movet seipsam; ergo anima ipsa per se, ac proinde sine ulla facultate organica motus locales exercet.

256. Resp., *Neg. ant. et cons.* Et sane, si anima corpus movet eo ipso, quod se movet, certe unus est motus, quo simul anima, et corpus moventur, ac proinde anima eodem, quo corpus, genere motus movetur, nempe de loco in locum. Atqui motus de loco in locum prorsus repugnat naturae animae. Ergo repugnat animam movere corpus eo ipso, quod se movet.

257. Porro motum de loco in locum prorsus repugnare naturae animae ita probatur: « Ad hoc, quod aliquid per se moveatur in loco, oportet quod per se sit in loco [1] ». Atqui « ridiculum est dicere, quod animae, aut alicui substantiae spirituali sit aliquis locus naturalis [2] »; in confesso enim est apud omnes Philosophos *esse per se in loco* nonnisi corporibus convenire. Ergo motus localis naturae animae prorsus repugnat [3]. Hinc, s. Thoma observante, anima non est in loco *per se*, nempe essentia sua, sed per aliquid, ad quod essentia sua refertur, hoc est, prout secundum suam essentiam coniungitur cum corpore, quod est in loco; et sicut quidquid movetur de loco in locum, non alio modo movetur, quam quo est in loco, ita anima non *per se* movetur de loco in locum, sed per motum corporis, cum quo coniungitur, ipsa quodammodo movetur [4].

Art. II. — Adstruitur existentia facultatis locomotricis

258. Ex iis, quae praecedenti articulo diximus, conficitur admittendam esse in anima facultatem locomotricem. Eam non solum Scholastici post Aristotelem late explicarunt, sed etiam nonnulli inter recentes, e. g., Martinius [5], Garnierius [6], aliique agnoverunt.

259. Prop. *Facultas locomotrix inter facultates animae iure recensetur.*

---

[1] *In lib. II Sent.*, Dist. X, q. I, a. 3, *sol.* 4.
[2] I, q. CII, a. 2 ad 2.
[3] Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 22, n. 43.
[4] *In lib. III Sent.*, Dist. XV, q. II, a. 1, *sol.* 2 ad 3. Cf s. Aug., *Op. cit.*, lib. cit., c. 21, n. 41, et lib. XII, c. 32, n. 60.
[5] *Phil. spir.*, Part. 2, c. 15.
[6] *Traité des facult. intellect.*, lib. II, § 3.

Probatur. Anima non nisi per aliquam potentiam organicam potest corpus suum movere. Atqui huiusmodi potentia organica, qua anima corpus suum movet, cum aliis potentiis organicis sive vegetativis, sive sensitivis confundi non potest. Ergo admittenda est in anima specialis facultas organica, qua corpus suum movet, quaeque ex munere, quo fungitur, *locomotrix* iure appellatur.

260. *Minor* ita demonstratur: Facultas ista non est ulla ex facultatibus vegetandi, nam plantae, in quibus vis vegetandi inest, numquam incedunt, neque ullum organum ad incidendum in illis invenitur. Neque est ulla ex facultatibus cognoscendi sensitivis. Etenim motus de loco in locum fit ab animali, ut consequatur id, quod appetit, aut fugiat id, quod sibi molestum est [1]; dum e contrario facultates cognoscendi in rerum apprehensione consistunt, neque ad illarum assecutionem progrediuntur. Denique ad appetitum sensitivum facultas movendi corpus revocari non potest, quia aliquando, etiamsi extet actus, quo appetitus in aliquem localem corporis motum inclinat, hic tamen motus exerceri non potest [2].

Art. III. — De natura huius facultatis

261. Circa naturam facultatis locomotricis haec duo statuenda sunt:

1° Principia, ex quibus facultas locomotrix ad actus suos movetur, sunt aestimativa, vel intellectus, si animal sit rationale, et appetitus. Etenim huiusmodi facultas tendit ad assequendum aliquid, quod appetitur, ac proinde ad suum actum ab appetitu determinatur; et quoniam facultas appetendi sine aliquo actu cognitionis exerceri nequit, ideo actus facultatis locomotricis praevium cognitionis actum quoque expostulat. Hic cognitionis actus est qui vel per aestimativam, vel per intellectum practicum obtinetur. Per *aestimativam* quidem, nam per ipsam ap-

---

[1] I, q. LXXVIII, a. 1 c.

[2] Differentia inter facultatem locomotricem, et facultates intellectivas tum cognoscendi, tum appetendi demonstranda hic non est, quia harum facultatum actiones sunt inorganicae, dum locomotiones sine organo corporeo exerceri nequeunt. Ceterum id, quod hac in re de facultate cognoscendi sensitiva, et de appetitu sensitivo diximus, etiam in intellectum, et in voluntatem quadrat.

prehenduntur in singularibus obiectis rationes convenientiae, unde exurgit appetitus, qui facultatem locomotricem ad obiectum assequendum movet. Per intellectum *practicum*, non speculativum, quia « motus in particularibus sunt, unde oportet ad hoc quod motus sequatur, quod opinio universalis ad singularia applicetur [1] »; id autem, ut alibi diximus [2], rationis practicae munus est.

2° Intellectus, vel aestimativa, et appetitus sunt principium, quod vim motricem ad suos actus movet, sed non sunt principium, per quod illa suos actus exequitur, quia motus localis ab intellectu, vel aestimativa, et ab appetitu imperatur, sed non perficitur. Potentia autem, quae illos motus exequitur, est, ut ait s. Thomas, ea, « per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui [3] ». Haec autem potentia, quae exequitur motus, ea est, quae locomotrix appellatur, quia potentia dicitur immediatum principium actionum, principium autem immediatum est illud, a quo actiones perficiuntur, non vero illud, a quo ipsae imperantur.

---

[1] *In lib. III De Anim.*, lect. XV. — [2] P. 156.
[3] I, q. LXXV, a. 3 ad 3.

IDEALOGIA

1. Ad Dynamilogiam, ut diximus in *Introd. ad Philosophiam* [1], *Idealogia*, et *Criteriologia* etiam spectant. Ex iis enim, quae circa naturam, obiectum, et operationes facultatum animae humanae statuta sunt, nullo negotio colligitur, 1° quomodo cognitio humana per illas facultates evolvatur, sive quomodo cognitionis humanae origo explicanda sit; 2° quidnam roboris ad veritatem nobis patefaciendam ipsis insit. Harum tractationum prima dicitur *Idealogia*, quia originem idearum ad examen revocat; altera autem vocatur *Criteriologia*, quia *criteria*, sive motiva, ob quae de vera cognitione rerum certi sumus, exponit.

2. Quod attinet ad *Idealogiam*, nos quaestionem solvemus de idearum origine in universum spectata, sive de modo, quo intellectus noster primo assequitur cognitionem rerum [2]; atque 1° praecipua Philosophorum systemata excutiemus; 2° illorum Philosophorum sententiam expendemus, qui humanam cognitionem sine sermonis ope evolvi non posse pertendunt; 3° quoniam quaestio de origine idearum ad notiones universales spectat, de celebri illa controversia, quae circa vim notionum universalium penes Philosophos exagitatur, verba faciemus.

CAPVT PRIMVM

Excutiuntur Philosophorum systemata circa originem idearum

Art. I. — De Sensismo

3. Sensismus est illud systema, in quo origo totius cognitionis humanae ex sensibus, tamquam ex unica fonte, repetitur.

---

[1] P. 3.

[2] De specialibus modis, quibus anima res materiales, prout singulares sunt, vel ea, quae materialium rerum genus praetergrediuntur, vel seipsam cognoscit, iam a nobis explicatum est (vid. p. 135 sqq, et p. 144 sqq). Modum autem, quo ad Dei cognitionem pervenimus, in Theologia naturali investigabimus.

4. Prop. *Sensismus est systema in se absurdum, et ad absurda consectaria ducens.*

Probatur prima pars. Sensistae ideo docent sensus esse unicam fontem cognitionis humanae, quia cum Condillacho unicam sentiendi facultatem animae attribuunt, et contendunt ceteras facultates, quae a Philosophis numerantur, non aliud esse, quam diversas sensibilitatis formas, earumque actiones non aliud esse, nisi sensationes *transformatas*[1]. Atqui nos iam evidenter demonstravimus operationes intellectus tum ex obiecto, circa quod versantur, et ex modo, quo exercentur, tum ex ipsis Condillachi principiis non posse reduci ad sensationes. Ergo absurdum est assignare sensus, tamquam unicam nostrae cognitionis fontem.

5. *Probatur* altera pars. 1° Homo, ex cognitione intellectiva, qua pollet, discriminatur a belluis, quibus non nisi cognitio sensitiva inesse potest. Atqui, si sensus essent unica fons cognitionis humanae, et cognitio intellectiva ad sensationes reduceretur, nullum extaret discrimen inter cognitionem propriam hominis, et illam, quae pertinet ad belluas. Ergo, posito sensismo, homo ex dignitate sua, qua belluis maxime praestat, excideret. 2° Scientiarum principia absoluta, universalia atque immutabilia sint oportet. Atqui sensus non nisi concretum, contingens, et mutabile referre possunt. Ergo, posito sensismo, scientia prorsus evanesceret.

6. Haec autem absurda consectaria sensismi haud vitantur, si origo idearum eo, quo docuit Lockius, modo explicetur. Nimirum anglus hic philosophus duas facultates ad rerum cognitionem assequendam in anima admisit, nempe *sensationem*, per quam anima res, quae sive extra se, sive in se fiunt, apprehendit, et *reflexionem*, per quam ad res sensibus apprehensas vim suam intendit[2]. At vero haec reflexio, quam Lockius praeter sensationem admittit, ad sensationem, ut merito Condillachus observavit, reducitur. Nam huiusmodi reflexio non exercetur, nisi circa ea, quae sensibus percepta sunt, ac proinde ipsa vividiores reddit sensationes, atque ad summum eas in partes dissolvit, aut vario modo componit, sed numquam

---

[1] Cf p. 160. — [2] *Essais* etc., lib. II, c. 2, § 1.

efficere potest, ut mens ad intelligibilia, quae ab ipsis sensationibus specie differunt, adsurgere possit.

7. Obiic. Vulgatum est illud effatum Scholasticorum: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Ergo cognitio nostra non nisi a sensibus repetenda est.

8. Resp., *Dist. ant.*, quatenus cognitio intellectiva evolvi non potest sine phantasmatis, quae per sensus hauriuntur, *conc. ant.*, quatenus intellectus apprehendit illud ipsum, quod a sensu percipitur, *neg. ant. Neg. cons.* Et sane, ex illo Scholasticorum effato colligi quidem potest cognitionem intellectivam aliquo modo a sensibus oriri, quatenus hi praebent intellectui phantasma, in quod intellectus actionem suam exercet [1]; numquam vero *sensitivam cognitionem esse totam causam cognitionis intellectivae* [2]; quia intellectus ex vi sua sine ope sensuum ex phantasmate obiectum sibi proprium, nempe intelligibile, omnino diversum ab obiecto sensuum efficit, illudque apprehendit [3]; immo *multa cognoscit, quae per sensus nullo modo cognosci possunt* [4].

ART. II. — De systemate idearum innatarum in universum

9. Systema *idearum innatarum* illorum Philosophorum est, qui originem idearum ex eo explicant, quod anima cognitionem rerum saltem initialem per ideas sibi naturaliter insitas habeat.

10. Prop. *Systema idearum innatarum est reiiciendum.*

Probatur. 1° Si idearum innatarum hypothesis admittatur, consequitur animam intelligere res per medium absolute immateriale, ita nempe, ut ope phantasmatis non indigeat. Atqui id, ut iam demonstratum est [5], naturae animae humanae repugnat, et experientiae contradicit. Ergo hypothesis idearum innatarum reiicienda est. Hoc argumentum ex eo magis confirmatur, quod intelligere res *per earum species acceptas a Deo simul cum intellectuali natura* est proprium substantiarum intellectualium, quae sunt *a corporibus totaliter absolutae* [6], ac proinde proprium

---

[1] Cf p. 132-133. — [2] I, q. LXXXIV, a. 6 c.
[3] Cf p. 134 sqq.
[4] Ibid. ad 3, et q. LXXXIX, a. 4 ad 4. Cf p. 135. Vid. s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIV, p. 2, a. 11, q. 1 *ad arg.*
[5] Cf p. 132-133. — [6] I, q. LV, a. 2 c.

esse nequit animae humanae, quae inter substantias intellectuales infimum tenet locum.

2° Anima a potentia ad actum cognitionis per intellectum possibilem progreditur [1]. Atqui id explicari nequit in hypothesi idearum innatarum. Ergo ideas rerum menti innatas esse dici nequit. Huic etiam argumento maius robur additur ex eo, quod intellectus ad omne verum porrigitur [2], ita ut, aiente s. Thoma, quodammodo sit virtutis infinitae [3]. Iam in systemate idearum innatarum id explicandum foret non quatenus intellectus ad novas species acquirendas adhuc *in potentia* est, sed quatenus infinitae species *actu* in eo sunt; id quod, uti ex se patet, absurdum est.

3° Denique, ideae innatae, quippe quae ab actione rerum in animam nullo modo pendent, aliquid mere *subiectivum*, sive in mente positum, sunt. Atqui id, quod huiusmodi est, aliquid *obiectivi*, nempe quod realiter est extra animam, manifestare nequit. Ergo, si hypothesis idearum innatarum admitteretur, de realitate nostrae cognitionis actum foret. Cuius argumenti vis ut clarius perspiciatur, advertendum est ideas innatas vim repraesentandi realitatem rerum accipere non posse ex ipsa anima, cui insitae esse dicuntur; nam anima, cum non sit causa rerum, ipsarum repraesentatrix esse nequit. Nec iuvat asserere illis ideis res ex eo repraesentari, quod a Deo animae inseruntur; nam realitas nostrae cognitionis, cum sit aliquod factum naturale, ex aliqua causa naturali, et non ab immediata actione Dei repetenda est.

ART. III. — De variis modis, quibus systema idearum innatarum a Philosophis propugnatur

11. Philosophi, qui ideas innatas admittunt, sententiam suam diversis modis exponunt; unde diversa idearum innatarum systemata exoriuntur, quorum praecipui auctores sunt Plato inter veteres, et ex recentibus Cartesius, Leibnitius, et Rosminius. Secundum Platonem, anima, antequam corpori uniretur, extitit, atque rerum ideas, quae essentias rerum repraesentant, et sunt aliquid extra animam subsistens, intuita est; deinde in corpus, tamquam

---

[1] Cf p. 141-142. — [2] Cf p. 137. — [3] 1a 2ae, q. XXX, a. 4 ad 2.

in carcerem, ob quaedam crimina detrusa, omnium, quae ante intuebatur, est oblita. Itaque anima in hac vita secum fert obliteratas ideas, quas in anteacta vita contemplata est; sed quoniam res externae ad illarum *idearum* exemplar conditae sunt, efficitur, ut anima per sensationes, quibus res externas percipit, illas ideas in se exsuscitet, atque in praesentia contempletur. Hinc scientia rerum, quam in dies adipisci videmur, non nisi reminiscentia est; ad quam rem Plato affert exemplum pueri, qui etsi nihil umquam didicisset, ordine tamen, et sensim interrogatus, etiam de difficillimis problematibus protinus, et recte respondebat.

12. Haec Platonis sententia manifeste absurda est. Re quidem vera 1° ipsa innititur animae praeexistentia, eiusque poenali coniunctione cum corpore. Atqui haec falsa, et absurda esse suo loco ostendemus. Ergo.

2° Platonis iudicio, ideae sunt animae naturales, atque anima ex eo, quod cum corpore coniungitur, naturam suam non amittit. Atqui « nullus homo, aiente s. Thoma, obliviscitur eorum, quae naturaliter cognoscit [1] ». Ergo coniunctio cum corpore, secundum eiusdem Platonis principia, in causa esse non potest, cur anima illarum idearum obliviscatur.

3° Si illae ideae per sensus excitantur, dicendum est coniunctionem cum corpore esse causam, cur anima illarum recordetur; quia anima vim sentiendi adquirit ex eo, quod cum corpore coniungitur. Atqui coniunctio cum corpore, secundum eumdem Platonem, est causa, cur anima illarum idearum obliviscatur. Ergo ob eamdem causam anima obliviscitur, et recordatur suarum idearum; id quod aperte absurdum est.

4° Reminiscentia idearum expostulat, ut anima illas *instar habitus* in se conservet [2], et habitus expostulat, ut homo, quotiescumque ei libeat, illo utatur [3]. Atqui anima, secundum Platonem, non potest illas ideas, quas in anteacta vita contemplata est, pro suo lubitu considerare, sed solum cum a rebus externis ad illam considerationem

---

[1] I, q. XXXIV, a. 3 c. — [2] Cf p. 159.

[3] « Usus habituum, inquit s. Thomas, subiacet voluntati »; *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 11 ad 14.

excitatur. Ergo dici nequit animam ex eo intelligere res, quod illarum idearum reminiscitur.

5° Exemplum, quod Plato in medium attulit, pro eius sententia haud stat. Illud enim non aliud innuit, nisi puerum naturali facultate intelligendi praeditum fuisse, qua, e magis notis minus nota deducens, respondere potest interrogationibus, quae gradatim, et ordine fiunt [1].

13. Cartesiani ideas distinguunt in *adventitias*, *factitias*, et *innatas*. Adventitia, eorum sententia, sunt quae animae obveniunt occasione motuum, qui ex appulsu rerum externarum in sensoriis organis excitantur; cuiusmodi, e. g., est idea *solis*. Factitiae sunt quae ab ipsa mente efficiuntur ex unione diversarum idearum, e. g., idea hippocentauri. Denique innatae sunt, quae cum anima *concreantur*, idest a Deo in actu creationis in anima infunduntur.

14. Contra hanc Cartesianorum opinionem adnotamus illam his duobus pronuntiatis inniti, quorum primum est, essentiam animae in actuali cognitione consistere; nam, secundum ipsos, sicut anima essentiam, ita etiam cognitionem a Deo habet; alterum est, quod idearum intellectualium origo per sensus explicari nequit. Ast primum pronuntiatum falsum est; nam, ut suo loco ostendemus, non solum cognitio, sed etiam facultas cognoscendi essentiam animae constituere nequit. Ex altero pronuntiato autem inferri non potest ideas esse innatas, sed potius aliam in anima agnoscendam esse facultatem, qua ipsa eas sibi comparet.

15. Praeterea, Cartesius hac in re ambiguus est, nam aliquando pro ideis innatis naturalem cognoscendi facultatem intelligere videtur [2]. At si Cartesius nomine idearum innatarum intelligit ipsam naturalem cognoscendi facultatem, nobiscum consentit. Nihilominus liceat nobis ab eo sciscitari, si omnes ideae proficiscuntur a naturali cognitione, cur non omnes esse innatas dicat? cur adventitias praeterea, et factitias admittat?

16. Leibnitius arbitratus est animam ex sua essentia in se habere *schema*, seu confusam repraesentationem totius

---

[1] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XII, c. ult., et s. Thom., I, q. LXXXIV, a. 3 ad 3.

[2] Cf *Not. in Programm. Belgicum.*

universi, docuitque animam ex vi sibi insita illud evolvere, prout obiecta exteriora producunt mutationes in corpore, atque ita adquirere distinctam perceptionem rerum [1].

17. Hanc Leibnitii sententiam reiiciendam esse ex eo praecipue evincitur, quod omnino absurdum est animam ex sua essentia in se habere repraesentationem totius Universi; nam solius Dei, qui est causa omnium rerum, proprium est earum similitudines in se essentialiter habere, atque ideo per suam ipsam essentiam omnia cognoscere. Audiatur s. Thomas: « Si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua Essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per Essentiam suam omnia intelligit, non autem anima humana, neque Angelus [2] ».

18. Denique Rosminius haec statuit: 1° Animae innata est idea maxime universalis, nempe idea *entis possibilis*, sive *idealis*. 2° Ipsa applicat illam ideam *entis* elementis sensilibus, tamquam formam materiei, sive in eo, quod sensu percipit, videt quandam *realizationem* entis, atque ita pronunciat illud iudicium primitivum: *Quod sentio, existit*. 3° Ex hoc iudicio primas perceptiones intellectivas rerum sibi conficit; siquidem anima dicitur aliquid *intellective* percipere, cum illud existere affirmat. 4° Postquam anima perceptionem intellectivam rei sibi comparavit, abstrahit ab ista iudicium de reali ipsius rei existentia, indeque merum, et simplicem conceptum illius rei retinet. 5° Huiusmodi conceptus vocatur *idea*, quae exhibet possibilitatem, sive intelligibilem essentiam rei. 6° Quapropter ideae, quae diversis speciebus rerum referuntur, non sunt, nisi determinationes, ac veluti *specificationes* illius universalissimae, et indeterminatae ideae entis possibilis, sive idealis, quae menti naturaliter insita est [3].

19. At Rosminii sententia multis urgetur incommodis. Satis sit, ceteris omissis, haec adnotare: 1° Falsum est perceptionem intellectivam rei haberi ex eo, quod mens

---

[1] *Nouv. Ess.*, lib. I, c. 13, § 16, et lib. II, c. 1, § 20.
[2] I, q. LXXXIV, a. 2 c.
[3] *Nuovo Saggio* etc., sez. II, c. un., vol. I; sez. III, c. 3, art. 8, not. 1, et art. 9.

de reali eius existentia iudicium conficit. Sane, ut res percipiatur, prout realis est, opus est iudicio; oportet enim intellectum supra rem, quae iam percepta est, converti, ut inde perspiciat, utrum, necne illa perceptio conveniat realitati. At perceptio rei, quae in se realis est, sine praevio iudicio habetur; nam intellectus rem, quae in se realis est, dumtaxat apprehendit, quin investiget, utrum sua cognitio conveniat realitati, necne.

2° Non solum non expostulatur iudicium, ut perceptio intellectualis rei habeatur, sed illud iudicium eo modo, quo a Rosminio explicatur, nempe per applicationem ideae *entis* elementis sensilibus, naturae iudicii adversatur. Re quidem vera, mens, secundum Rosminium, non cognoscit rem, quae sensationem producit, nisi antea iudicium efformet, quo ideam innatam *entis* ipsi applicet; quapropter mens, cum hoc iudicium conficit, applicat ideam *entis* rei, quam nondum cognoscit. Atqui hoc absurdum est; nam, aiente s. Thoma, « nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit [1] ». Ergo. Praeterea, nisi subiectum, et attributum ad unam, eamdemque facultatem spectent, iudicium impossibile evadit; quia iudicium consistit in unico, et indiviso actu, quo relatio inter subiectum, et praedicatum perspicitur, et haec relatio hoc modo perspici non potest, nisi una, eademque sit facultas, quae subiectum, et praedicatum cognoscit. Atqui in primitivo iudicio rosminiano subiectum et praedicatum ad diversas facultates pertinent, quia subiectum est id, quod per sensationem extrinsecus animae advenit, praedicatum autem est idea intelligibilis entis, quae intrinsecus animae est. Igitur iudicium primitivum eo modo, quo a Rosminio explicatur, naturae iudicii repugnat. Accedit, quod hoc iudicium, secundum Rosminium, est simul comparativum, et instinctivum; comparativum, quia fit per coniunctionem ideae innatae *entis* cum elementis sensilibus, et instinctivum, quia illa coniunctio per actionem spontaneam, et naturalem rationis efficitur. At nos iam ostendimus iudicium comparativum simul, et instinctivum repugnare [2].

---

[1] I, q. XIV, a. 11 c. — [2] Cf p. 152.

3° Etiamsi illud rosminianum iudicium admittatur, tamen cognitio realitatis rerum numquam ab ipso exhiberi posset; quia ope iudicii, quo mens ideam *entis possibilis* adiungit elementis sensilibus, conceptus possibilitatis rei, quae sentitur, at non conceptus realis eius existentiae derivari posset. Exinde colligitur rosminianum systema latam viam sternere idealismo. Quod quidem comprobari potest hoc brevi argumento: Ex elementis subiectivis, ut diximus, nihil obiectivi elici potest. Atqui illud iudicium, quo mens realem rerum existentiam pronunciat, ex elementis prorsus subiectivis conflatur. Nam sensatio, secundum Rosminium, est dumtaxat affectio subiecti sentientis, quae obiectum externum non attingit; idea innata entis, quae sensationibus adiungitur, est quaedam idealis forma ipsius mentis; denique coniunctio sensibilium elementorum cum idea entis ex coeco instinctu efficitur. Ergo Rosminius suo illo primitivo iudicio frustra conatur statuere obiectivam, seu realem cognitionem rerum.

4° Notio *universalis* perperam a Rosminio explicatur. Mens, ex eius sententia, uti iam diximus [1], postquam intellectivam rei cognitionem adepta est, seiungit ab ea iudicium de reali eius existentia, atque ita *ideam* rei sibi comparat; haec autem idea, ut ipse ait, est universalis; nam notio universalis non est aliud, nisi notio rei singularis, prout est possibilis, seu seiuncta ab existentia; siquidem notio rei singularis, hoc modo considerata, est typus, secundum quem cunctae res eiusdem naturae existere possunt, ob idque, cum in pluribus inveniri possit, est universalis [2]. At contra, possibile, cum sit id, quod *in potentia* est, aliquid innuit, quod existentiae opponitur, universale autem non innuit aliquid, quod existentiae opponitur, quia, ut s. Bonaventura advertit, ipsum « quantum est de se, indifferenter se habet ad actum, et ad potentiam [3] ». Quocirca universale, et possibile unum, idemque non sunt, ac proinde notio alicuius rei non est universalis ex eo, quod res consideratur, prout est possibilis. Praeterea, idea universalis confundi non potest cum notione rei singularis, prout haec, seiuncta ab exi-

---

[1] P. 197.
[2] *N. S.* etc., sez. III, c. 2, art. 10, et sez. V, part. 2, c. 3.
[3] *In lib. I Sent.*. Dist. V, a. 11, q. 2 *resol.*

stentia, consideratur veluti typus plurium rerum singularium; nam illa quoque notio, quae repraesentat rem, veluti determinatam principiis individuantibus, considerari potest uti plurium rerum singularium exemplar.

5° Nihil est, cur idea innata in anima admittenda sit: rationis enim momenta, quibus Rosminius sententiam suam communivit, futilia esse paulo post in art. X evincemus.

6° Denique, illud praetermissum nolumus, quod idea entis, quam Rosminius confinxit, necessitate, infinitate, immutabilitate, aliisque notis, propriis Divinae naturae, ornata passim ab eo dicitur. Atqui illa idea, cum sit innata menti, nonnisi affectio ipsius mentis esse potest. Ergo quamdam affectionem divinis characteribus ornatam menti nostrae inhaerere dicendum est; id quod naturae mentis omnino adversatur.

Art. IV. — De Transcendentalismo

20. Sub *Transcendentalismi* nomine designantur illa diversa systemata recentium Germaniae philosophorum, a quibus origo nostrae cognitionis ita exponitur, ut mens ipsa dicatur sibi construere suae cognitionis obiecta. Ipsi appellantur *Transcendentales*, quia omnem experientiam *transcendunt*, seu transiliunt, et originem cognitionis humanae demonstrare student *a priori*, nempe ab ipsa analysi cogitationis remotae ab omni experientia sive interna, sive externa.

21. Horum Philosophorum systemata ortum habuerunt a Kantio. Ipse *materiam* et *formam* in quavis cognitione distinguit. Materia est mutabilis, et contingens, atque ex sensilibus obiectis sive internis, sive externis advenit; *forma* est necessaria, et universalis, atque exurgit ex ipsa natura subiecti cognoscentis. Iam cogitare, seu aliquid concipere idem est, ac iudicium de aliqua re proferre; et ideo formae cogitationis totidem esse debent, quot sunt iudiciorum species. Hinc intellectui nostro insitae sunt duodecim formae, seu *categoriae*, quae sunt *Unitas*, *multitudo*, et *totalitas* ratione *quantitatis* iudiciorum, prout nempe notio subiecti aut unum, aut plura, aut totum complectitur; *Realitas*, *negatio*, et *limitatio* ratione *qualitatis*, nempe *realitas* quoad iudicia affirmantia, *negatio* quoad iudicia negantia, et *limitatio* quoad iudicia indefinita; *Substantia* et *accidens*, *causa* et *effectus*, atque *reciprocatio*, sive *actio* et

passio ratione *relationis*, idest ratione nexus inter subiectum, et attributum, nempe, categoria *substantiae* et *accidentis* quoad illa iudicia, in quibus attributum absolute convenit subiecto; categoria *causae* et *effectus* quoad illa iudicia, in quibus attributum sub aliqua conditione enunciatur de subiecto; categoria *actionis* et *passionis* quoad illa, in quibus plura attributa ita de subiecto enunciantur, ut, uno eorum posito, cetera tollantur, et, ceteris omnibus sublatis, unum reliquum ponatur. Denique *forma possibilitatis* et *impossibilitatis*, *existentiae* et *non-existentiae*, *necessitatis* et *contingentiae* ratione *modalitatis*, sive ratione modi, quo subiectum, et attributum ad mentem nostram referuntur, nempe prout consensus inter subiectum, et attributum a nobis concipitur vel ut *possibilis*, vel ut *realis*; et rursus realis vel *contingens*, vel *necessarius*. Itaque intellectus, applicans has formas sibi inhaerentes elementis sensilibus, obiecta suae cognitionis sibi efformat. Quare res a nobis cognoscuntur ope iudiciorum *syntheticorum a priori* [1]. Hoc nomine ea iudicia designantur, in quibus anima neque per experientiam cognoscit praedicatum, neque in notione subiecti illud detegit, sed haurit ipsum ex subiectivis formis, quae sibi inhaerent, et quas ex quodam instinctu materiae suae cogitationis, sive elementis sensilibus applicat.

22. Philosophi, qui Kantium secuti sunt, eius systema evolventes, docuerunt elementa cognitionis ab obiectis extra mentem positis derivanda non esse. Quamvis autem ipsi sententiam suam diversis modis explicent, tamen in eo consentiunt, quod animam esse suae cognitionis unicam causam, immo suae cognitionis obiecta sibi construere statuunt. Inter eos Fictheus eo devenit, ut animam ex vi sibi insita obiectum intelligibile, immo seipsam creare putaret.

---

[1] Iudicium, cuius praedicatum pertinet ad essentiam subiecti, ita ut resolventi notionem subiecti notio praedicati occurrat, dicitur *analyticum*. E contrario dicitur *syntheticum* illud iudicium, cuius attributum non pertinet ad essentiam subiecti, sed ei superadditur. Istud dicitur *a posteriori*, quia in eo adiungitur praedicatum subiecto post cognitionem, quam nobis experientia praebet. Illud dicitur *a priori*, quia relatio inter praedicatum, et subiectum ex ipsa idearum collatione patescit.

23. Ut systematis Kantiani, aliorumque Germaniae Philosophorum, quatenus ad rem hanc spectant, abnormitas evincatur, demonstramus sequentes propositiones:

Prop. 1ª. *Formae, quas Kantius nativas affectiones intellectus esse asserit, repugnantiam in se includunt, eiusque doctrina de iudiciis syntheticis a priori naturae mentis humanae aperte adversatur.*

Probatur prima pars. Huiusmodi formae, Kantii iudicio, sunt notiones inanes, et omni obiecto expertes, ac proinde sunt notiones, per quas nihil cognoscitur. Atqui notio, qua nihil cognoscitur, non est notio, sed potius negatio notionis, seu cognitionis. Ergo illae formae sunt notiones non notiones. Praeterea, singulae illae formae, seu notiones, una cum notionibus sibi e diametro oppositis ponuntur, e. g., forma *necessitatis*, et *contingentiae*, *possibilitatis*, et *impossibilitatis* etc. Ergo si illae essent internae intellectus affectiones, affectiones secum pugnantes intellectui convenirent, id quod valde absurdum est.

24. *Probatur* secunda pars. Quodlibet iudicium *a priori* est analyticum, iudicium enim *a priori* efformari dicitur, cum attributum detegitur ex subiecti analysi vel immediate, vel mediate, nempe per ratiocinationem. *Synthetica* autem iudicia sunt natura sua *a posteriori*, quia in iudiciis syntheticis mens non perspicit intrinsecum nexum inter praedicatum, et subiectum, ac proinde statuit relationem inter utrumque subsidio experientiae. Quare si iudicia *synthetica a priori* existere possent, in iis mens neque per analysim subiecti, neque per experientiam iudicaret, hoc est ex coeco instinctu iudicia efformaret. Atqui id naturae mentis humanae adversatur [1]. Ergo doctrina Kantii de iudiciis *syntheticis a priori* naturae mentis humanae adversatur.

25. Prop. 2ª. *Nequit anima esse unica causa suae cognitionis.*

Probatur. Si anima esset unica causa effectrix suarum cognitionum, tenendum foret similitudines rerum in eam neque ab ipsis rebus, neque ab alia causa exteriori induci, sed ei essentialiter inesse. Atqui hoc proprium est Intellectus Divini; nam, cum solus Intellectus Divinus sit causa rerum, Ipse solus similitudines omnium rerum in

---

[1] Cf p. 152.

se essentialiter habet. Ergo nequit dici animam esse unicum principium efficiens suarum intellectionum, nisi ipsa unum, idemque cum Intellectu Divino esse dicatur, id quod purus, putusque pantheismus est.

26. Prop. 3ª. *Absurdum est animam cognoscere res ex eo, quod illas producit.*

Probatur. Si mens res cognosceret ex eo, quod illas producit, sane produceret res, quas non cognosceret se producere. Atqui hoc falsum est; nam, cum quodlibet ens quidquid agit, agat secundum modum suae naturae, anima, utpote quae ratione pollet, nequit aliquid agere, nisi cognoscat illud, quod agit, eiusque notitia, tamquam exemplari, ad agendum utatur. Ergo ipsa non novit res, quia illas producit, sed res producit, quia illas novit.

27. Prop. 4ª. *Cognitio non potest dici, ut ait Fichteus, creatio.*

Probatur. Anima non cognoscit res ex eo, quod illas producit. Ergo cognitio non potest dici creatio. Praeterea, omnis actio cognitrix est perfectio subiecti cognoscentis, non vero obiecti, quod cognoscitur; e contrario, actio creatrix transit in aliquid positum extra subiectum creans, quia ipsa non est perfectio subiectis creantis, sed obiecti quod creatur.

28. Prop. 5ª. *Maximum absurdum est id, quod ait Fichteus, animam eo ipso, quod se cognoscit, seipsam creare.*

Probatur. Si anima ex eo, quod se cognoscit, sibimetipsi existentiam largitur, sequitur ipsam se cognoscere, ac proinde operari, antequam existat. Iam si res ita se haberet, cognitio sine subiecto cognoscente, et operatio sine subiecto operante admittenda foret; quae profecto manifeste absurda sunt [1].

Art. V. — De Ontologismo, et primum quid hoc systema sit, exponitur

29. Ontologismus, ut alibi diximus [2], est illud systema, in quo statuitur mentem nostram intueri, sive immediate cognoscere Deum, et ab hac intuitione repetendam esse cognitionum nostrarum originem.

---

[1] Cf s. Aug., *De immort.*, c. 8, n. 14.
[2] *Log.*, p. III, c. II, a. 5, p. 93.

30. Huius systematis auctores Malebranchius, et Giobertius habentur. Secundum Malebranchium, mens nostra, cum intimior Deo, quam sibimetipsi sit, Deum, et quidquid in Deo est, videt; et quoniam in Deo sunt ideae, sive exemplaria omnium rerum, sequitur, ut ipsa res intelligat ex eo, quod illarum ideas in Deo videt. Hinc statuit Deum solum esse intelligibilem, ceteraque omnia non esse intelligibilia, nisi in Deo, et per idem lumen, quo Deus ipsa intelligit [1].

31. Secundum Giobertium autem, anima Deum intuetur, nempe immediate, prout in seipso revera est, cognoscit, et quoniam Deus est revera creans mundum, sequitur ut mens, intuendo Deum, simul intueatur actum *creativum*, et res, quae sunt terminus creationis. Deus ita cognitus est principium omnis intellectualis cognitionis, sine quo nihil est intelligibile, et est lumen, per quod intellectus omnia intelligit. Quare principium universae scientiae est illud iudicium primitivum: *Ens creat existens*, sive, *Deus creat mundum* [2].

32. Omnes Ontologi huius nostrae aetatis Malebranchium, et Giobertium magistros suos venerantur, atque etsi dissentiant inter se circa modum, quo intuitio Dei efficitur, tamen omnes in eo consentiunt, quod mens nostra Deum intuetur, idest Deum per se, et immediate intelligit, atque in Divinis Ideis reliqua intelligibilia cognoscit.

33. Itaque Ontologismi summa his duabus assertionibus continetur, quarum prima est, *Deus immediate a nobis cognoscitur*. Altera, *In Deo cognito rerum rationes, atque aeternae veritates a nobis cognoscuntur, ita ut ipse Deus constituat lumen nostrae intelligentiae*. Iam primam assertionem dumtaxat discutiendam suscipimus tum quia abnormitatem alterius iam demonstravimus [3], tum quia huius falsitas falsitatem primae consequitur; si enim Deum mens videre non potest, neque veritates quidem rerum in Eo, et per Eum cognoscere potest.

---

[1] *De inquirenda veritate*, praesertim *Illustr.* ad lib. II, t. II.
[2] *Introd.*, lib. I, c. 4.
[3] In *Dynam.*, c. IV, a. 5, p. 140-141 et a. 10, p. 158.

Art. VI. — Declaratur, quid sibi velit cognitio immediata, seu intuitio Dei

34. Cognitio immediata, et directa, prout hic accipitur, est ea qua res cognoscitur *in seipsa* [1]. Cognoscitur autem aliqua res *in seipsa*, cum cognoscitur vel per suam essentiam, quae, prout cognoscibilis est, praesens est potentiae cognitrici, vel per eius propriam similitudinem, a qua facultas cognitrix informatur [2]. E. g., immediata est cognitio lucis, *quae praesens est oculo* [3]; item lapis a visu immediate cognosci dicitur, quia haec cognitio fit per similitudinem lapidis in oculo *immediate derivatam* ab ipso lapide [4], ita ut ipsa species lapidis *resultet in oculo* [5].

35. Huiusmodi cognitio ab ea distinguitur, qua res non in se ipsa, sed *in suo simili*, sive *in sua imagine* cognoscitur [6], ita ut « similitudo rei cognitae non accipiatur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua, in qua resultat [7] ». E. g., huiusmodi est cognitio alicuius hominis, qui in aliquo speculo videtur, quia in hac visione « non similitudo hominis immediate est in oculo, sed similitudo hominis resultantis in speculo [8] »; quapropter immediata est cognitio imaginis hominis, at non cognitio ipsius hominis, quem illa repraesentat.

36. Iam, cum intellectus aliquam rem immediate cognoscit, ipsam *intueri*, idest *videre* dicitur, atque ipsa immediata cognitio intellectiva a visione sensitiva nomen accipiens, *intuitus*, seu *visio* nuncupatur [9].

37. Ex his plane colligitur ad visionem intellectivam duo potissimum expostulari: 1°, ut principium, per quod res cognoscitur, sit proprium ipsius rei, alioquin res non in se ipsa, ac proinde non immediate cognosceretur; 2°, ut habeat cum re perfectam similitudinem, et convenientiam

---

[1] Cf s. Thom., I, q. XII, a. 9 c. — [2] *Ibid.*, q. LVI, a. 3 c.

[3] In *Epist. I ad Cor. c. XIII*, lec. IV.

[4] *Ibid.* — [5] I, q. LVI, loct. cit.

[6] *Ibid.*, q. XII, a. 9 c. Cf etiam *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 3 ad 17, et *in lib. II Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 1 *sol.*

[7] I, q. LVI, loc. cit.

[8] In *Ep. I ad Cor.*, loc. cit.

[9] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 53. « Visus, inquit s. Augustinus, ad utrumque referendus est, idest et ad oculos et ad mentem »; Lib. *De videndo Deo*, seu *Epist.* CXLVII *ad Paulinam*, c. IX, n. 21.

in *esse cognoscibili*, alioquin « non diceretur, ut inquit Aquinas, res illa immediate videri, sed quaedam umbra eius[1] ».

38. Iamvero, cum de visione Dei agitur, huiusmodi principium nequit esse aliquid extra Deum, nam quidquid est extra Deum, infinite distat a Deo, ac proinde esse nequit principium, ex quo Deus in seipso intelligitur. Quapropter principium, ex quo visio intellectiva Dei obtineri potest, non aliud esse quit, nisi aliquid, quod in ipso Deo est; et quoniam quidquid in Deo est, unum, idemque cum Eius essentia re ipsa est, principium, ex quo visio intellectiva Dei efficitur, est ipsa Eius Essentia, quae, ut ita dicamus, vices gerit formae intelligibilis, ex qua intellectus fit *actu* intelligens[2]. « Deus, inquit s. Thomas, non immediate videretur, nisi Essentia sua coniungeretur intellectui[3] ». Itaque visio intellectiva Dei est illa, qua Deus per principium, quod non sit aliud ab ipso Deo, intelligitur uti est in seipso.

39. Ontologi pertendunt principium immediatae visionis Dei non esse ipsam Divinam essentiam, sed vel Esse Dei, vel, ut aiunt Ubaghs, eiusque asseclae[4], ideas necessarias, atque absolutas, prout concretae, et reales sunt in Deo, quae non aliud sunt, nisi ipsa Attributa Dei. At vero Deus in seipso simplicissimus est. Eiusque naturae repugnat distinctio inter Essentiam, et Esse, vel Attributa. Quare si Deus cognosci dicatur ex rerum finitarum consideratione, potest quidem per divisos conceptus cogitari Eius Essentia, vel Esse vel Attributa; at si immediate cognoscitur, nequit cognosci Esse vel aliquod Attributum, quin Eius Essentia simul cognoscatur. Itaque vel Deus nullo modo in seipso et immediate cognoscitur, vel videtur uti est in se, ac secundum ipsam Essentiam. Ceterum, etiamsi distinctio, quam Ontologi comminiscuntur, inter Dei Essentiam, atque Esse, vel Attributa admittatur; tamen, uti ex dicendis patebit, semper impossibile est intellectum naturaliter assequi visionem Dei, sive Essentia dicatur principium huius visionis, sive Esse, vel Attributa Dei.

---

[1] *Quodlib.* VII, q. I, a. 1 c.
[2] *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 1 *sol.*
[3] *Ibid.*, loc. cit. *ad ult.* — [4] Cf *Revue catholiq.*, Louvain, Mai 1851.

Art. VII. — Refutatur Ontologismus

Quemadmodum antea monuimus, nostrum est in praesentia patefacere, quam absurdum sit illud Ontologismi fundamentum, mentem nostram naturaliter Deum videre.

40. Prop. *Nullus intellectus creatus, et multo minus intellectus humanus naturaliter Deum videre potest.*

Probatur prima pars, nempe generatim quoad quemcumque intellectum creatum. Iam ostendimus formam intelligibilem, nempe principium, ex quo Deus immediate intelligitur, seu videtur, non aliud esse posse, nisi ipsam Divinam Essentiam, quae, tamquam forma intelligibilis, eum intellectu coniungatur. Hoc praenotato, en argumentum: Ut intellectus aliquid naturaliter intelligere queat, necesse est ut habeat naturalem dispositionem ad principium, quo illud intelligitur, sive, ut Scholae more loquamur, ad formam intelligibilem, ex qua in actu intellectionis constituitur. Atqui intellectus creatus naturalem dispositionem habere non potest ad hoc, ut Essentia Divina, tamquam forma intelligibilis, cum eo coniungatur. Ergo fieri non potest, ut intellectus creatus immediatam cognitionem seu visionem Dei naturaliter habeat [1].

41. *Minor* ita demonstratur: Forma intelligibilis, qua intellectus naturaliter aliquid intelligit, debet pertinere ad idem genus, ad quod intellectus pertinet, ac proinde si forma intelligibilis supergreditur genus proprium intellectus, ipse habere non potest naturalem dispositionem ad illam in se recipiendam. Atqui Essentia Divina supergreditur genus, ad quod intellectus creatus pertinet, quia est infinite superior ipso. Ergo intellectus creatus naturalem dispositionem habere non potest ad hoc, quod Essentia Divina, tamquam forma intelligibilis, cum ipso coniungatur [2].

42. Sane hoc argumentum vi sua haud destituitur, etiamsi

---

[1] Adnotanda est illa vox *naturaliter*, nam visio Dei potest convenire creaturae ex supernaturali actione Dei ipsam ad sublimem illam visionem elevantis. Haec elevatio fit ex eo, quod *aliqua dispositio supernaturalis ei superadditur* (cf I, q. XII, a. 5); et haec dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem Dei visionem extollitur, *lumen gloriae* nuncupatur.

[2] Cf s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 6 c.

principium, ex quo immediata cognitio obtinetur, dicatur secundum Ontologos non iam Essentia Dei, sed Esse, vel Attributa Eius; nam Esse, vel Attributa Dei, aeque ac Eius Essentia, infinita sunt.

43. Praeterea, uti alibi demonstravimus, obiectum ex eo est intelligibile, quod est immateriale. Hoc praemisso, ita argumentamur: Cognitio naturalis alicuius rei nonnisi secundum modum naturae cognoscentis fieri potest; ac proinde si immaterialitas obiecti excedat immaterialitatem substantiae intelligentis, haec non potest illud naturaliter cognoscere, uti est in seipso, seu videre. Atqui immaterialitas Dei excedit immaterialitatem cuiuslibet substantiae intelligentis, nam a Deo, cuius proprium est esse *suum esse subsistens*, quaecumque compositio, et *potentialitas* removenda est; creaturae autem intelligentes, tametsi sint immateriales, tamen *potentialitatem*, et quamdam compositionem in se complectuntur, quia *non sunt suum esse*, sed *habent esse participatum*. Ergo substantiae intelligentes creatae Deum in seipso intelligere, sive videre naturaliter non possunt [1].

44. *Probatur* secunda pars: nempe speciatim quoad intellectum humanum. Iam a nobis ostensum est cognitionem intellectivam in homine effici non posse, nisi sensitiva ipsi praecedat, atque aliquid conferat ad illam efficiendam, proindeque obiectum proprium intellectui humano esse non posse *intelligibile purum*, sed intelligibile abstractum a phantasmatibus [2]. Hinc, « cum de substantiis spiritualibus aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsarum non sint phantasmata [3] ». Hoc praemisso, en argumentum: Intellectus humanus in Dei cognitionem assurgere non potest, nisi per aliquas species, sive similitudines, quas ex rebus sensilibus arripuit. Atqui cognoscere Deum per huiusmodi species prorsus diversum est, ac Illum per se ipsum, uti est in se, cognoscere; nam nulla species creata repraesentare potest Deum, uti est in se. Ergo impossibile est intellectum humanum naturaliter Deum videre [4].

45. Praeterea, anima humana ad Divinam visionem e-

---

[1] Cf s. Thom., I, q. XII, a. 4 c.
[2] Cf *Dynam.*, c. IV, a. 2, p. 131-134.
[3] I, q. LXXXIV, a. 7 ad 3.— [4] I, q. XII, a. 11 c.

levari non potest, nisi *toto conamine intellectus* in Deum *intendens* a ceteris potentiis, ac proinde a potentiis sensitivis omnino se abstrahat [1]; nam, cum Deus sit *intelligibile vehementissimum*, non potest noster intellectus Eum videre, nisi *tota* eius *intentio in hanc visionem colligatur* [2]; et, quemadmodum alibi ostendimus [3], quoties anima totam vim suam in exercitatione alicuius potentiae intendit, nullam aliam potentiam exercere valet. Atqui in hoc statu vitae, in quo anima cum corpore coniungitur, naturaliter fieri nequit, ut anima a potentiis sensitivis omnino se abstrahat. Ergo fieri non potest, ut anima naturaliter Deum videat [4].

46. Denique, si anima humana gauderet illa perenni visione, quam Ontologi comminiscuntur, destitui non posset conscientia huius *facti* interni. Atqui nemo conscius sibi est se hac visione gaudere. Ergo haec, quam Ontologi comminiscuntur, visio inter calentis suae phantasiae figmenta amandanda est. Cui argumento maius robur accedit ex eo, quod, secundum Ontologos, perennis visio Dei est principium, ex quo cognitionem rerum mens nostra adipiscitur. Iamvero illa visio principium nostrarum cognitionum esse non posset, nisi mens eius conscia esset, quia origo cognitionis per principium menti ignotum explicari non potest.

Art. VIII. — Nonnulla consectaria Ontologismi exponuntur

47. Ontologismus ex eo etiam reiiciendus est, quod rationalismo, et pantheismo latissimam viam sternit.

Atque in primis, rationalismus est illud systema, in quo dogmata Religionis Christianae ita explicantur, ut non aliud exhibeant, quam quod intra rationis limites includitur. Iam ex principio visionis Dei facile inferri potest Deum in se videri non posse, nisi videatur eo modo, quo reapse subsistit, ac proinde veritates, quae mysteria dicuntur, e. g., Trinitas Divinarum Personarum, huiusmodi esse, ut in Deo, aeque ac veritates naturales, a mente nostra naturaliter cognoscantur [5].

---

[1] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 3 c.
[2] *Ibid.* — [3] *Dynam.*, c. I, a. 9, p. 104.
[4] Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. XII, c. 27, n. 55.
[5] « Summa Bonitas Dei, inquit s. Thomas, secundum modum, que

48. Praeterea, naturalem ordinem cum supernaturali in Ontologismo confundi ostenditur etiam ex eo, quod si visio Dei naturalis est intellectui creato, ipsi opus non esset *lumine gloriae*, ut ad beatificam visionem perveniat [1]; ac proinde visio beatifica non esset supernaturalis. Nos scimus Ontologos, hunc errorem effugere volentes, statuere discrimen inter visionem beatificam, et visionem naturalem Dei in eo, quod per hanc *obscure*, per illam *clare* Deus cognoscitur, vel in eo, quod per hanc minoribus, per illam maioribus gradibus Deus videtur, vel denique, in eo, quod in visione beatifica Essentia Dei videtur, in visione autem naturali limites intellectus creati in causa sunt, cur Esse, vel Attributa Dei, non autem Eius Essentia videatur.

49. At ipsi ludunt verbis. Etenim quoad primum, visio alicuius obiecti consistit in immediata eius cognitione, prout in seipso est. Atqui nulla cognitio potest esse clarior ea, qua obiectum in seipso immediate cognoscitur. Ergo visio, qua Deus obscure cognoscitur, ipsa sibi repugnat [2]. Quoad alterum, si naturalis visio Dei daretur, haec, quantumvis imperfecta gradibus esse dicatur, certe, quia est visio, et proinde cognitio clara, et distincta, beatum faceret videntem; unde omnes, qui in coelis sunt, beatitudine fruuntur, quamquam pro meritorum differentia unus perfectiorem, quam alius, visionem Dei obtinet. Hinc s. Thomas ait: « Visio beati a visione viatoris distinguitur non per hoc, quod est perfectius, vel minus perfecte videre, sed per hoc, quod est videre et non videre [3] ». Denique quoad tertium, praeterquam quod, uti iam adnotavimus [4], fieri non potest, ut intellectus Esse, vel Attributa Dei, non vero Essentiam videat, si limites

---

nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate Personarum; sed secundum quod intelligitur in seipsa . . . non potest intelligi sine Trinitate Personarum »; 2ª 2ªᵉ, q. II, a. 8 ad 3.

[1] Concilium generale Viennense anno MCCCXI sub Clemente V damnavit errorem Beguardorum, et Beguinarum, qui asserebant « quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum, et Eo beate fruendum ».

[2] « Visio non dicit qualemcumque modum cognoscendi, sed modum cognoscendi completum »; S. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XXIII, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 1 c. — [4] Cf p. 206.

intellectus creati impedirent, quominus ipse in visione naturali Dei essentiam videret, intellectus creatus ne per visionem quidem beatificam Essentiam Dei videre posset, quia ipse, cum ad visionem beatificam extollitur, limitibus circumscribi non desinit.

50. Praeterea, ontologismum cum pantheismo arcte colligari evincitur hoc argumento [1]: Res sunt intelligibiles, quatenus sunt; quapropter quidquid habet *esse* in se, intelligibile etiam in se est, et quidquid non est intelligibile in se, non habet *esse* in se. Atqui secundum Ontologos res non sunt intelligibiles in se, sed dumtaxat in Deo. Ergo earum *esse* non est ipsis proprium, sed, uti Pantheistae dicunt, est quaedam derivatio ipsius *Esse* Dei. Quod argumentum ut clarius perspiciatur, advertendum est res creatas, etsi a Deo pendeant, tamen propria realitate gaudere; quapropter illae, si considerentur prout creatae sunt, ab Eoque pendent, nonnisi per actum creativum Dei intelligi possunt; sed si considerentur in realitate sui propria, et distincta a Deo, dicendae sunt intelligibiles in se, et non in Deo; quod si negetur, uti revera ab Ontologis negatur, ipsas propria realitate destitui dicendum est, ac proinde pantheismus ab Ontologis vitari nequit [2].

Art. IX. — Argumenta Ontologorum disiiciuntur

51. Obiic. 1° Intelligibile est obiectum proprium intel-

---

[1] Giobertius in sua epistola, cuius titulus, *Demofilo alla giovine Italia*, sine ulla ambage professus est pantheismum esse unicam solidam philosophiam.

[2] Cum haec sint ontologismi consectaria, Sanctae Romanae, et Universalis Inquisitionis Congregatio (die 18 sept. 1861) declaravit *tuto tradi non posse* hanc propositionem, *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale*; et Neapolitanae Regionis Episcopi in Epistola collectiva *ad Clerum saecularem, et regularem suarum Dioecesium* (die 29 iun. 1862), illius definitionis mentione facta, inter absurda philosophica systemata Ontologismum numerarunt, atque ab hoc cavendum praeceperunt. Cf La Scienza e La Fede, vol. XLVI in Append. p. XXXII. Nullum autem esse dubium, quin illud S. Congregationis decretum ad ontologismum spectet, ostendit P. Thomas Zigliara, O. P. (a Leone PP. XIII S. R. E. Cardinalium in Collegio adlectus), *Della luce intellettuale e dell' ontologismo*, t. II, lib. III, *Della luce oggettiva*, part. II, c. XI, p. 148 sqq, Roma 1874.

lectus humani. Atqui Deus est summe intelligibilis. Ergo Deus est obiectum maxime proprium intellectus, ac proinde immediate ab eo cognoscitur.

52. Resp., *Dist. min.*, Deus est summe intelligibilis *in se*, *conc. min.*, *quoad nos*, *neg. min. Neg. cons.* Et sane, res sunt intelligibiles in se, quatenus sunt immateriales [1], ac proinde Deus, quippe qui est maxime immaterialis, est etiam in se maxime intelligibilis. At vero intelligibilitas rerum, si referatur ad intellectum, qui eas intelligit, spectanda est non ex natura rerum, sed ex natura ipsius intellectus; nam, ut saepe diximus, *modus cognoscendi sequitur naturam cognoscentis*. Atqui immaterialitas Dei est *extra genus* cuiuscumque intellectus creati. Ergo, etsi Deus sit in se maxime intelligibilis, tamen huiusmodi non est, si ad intellectum nostrum referatur [2].

53. Obiic. 2° Deus arctissimo vinculo cum mente humana coniungitur. Atqui haec coniunctio necessario efficere debet, ut mens humana Deum immediate cognoscat. Ergo.

54. Resp. *Dist. mai.*, ut causa cum effectu, nempe, *ut sustinens eam in esse* [3]; *conc. mai.*, ut obiectum immediatum potentiae cognoscitivae, *neg. mai. neg. min. Neg. cons.* Re sane vera, satis non est rem esse menti humanae praesentem, ut illam cognoscat, sed oportet illam esse praesentem tamquam obiectum cognoscibile, quod mentem ad sui cognitionem determinat. Hoc autem modo Deum esse naturaliter praesentem nostrae menti haud possibile est, quia Ipse vires intellectus creati infinite supergreditur [4].

55. Obiic. 3° Deus est illa Veritas, per quam ceterae veritates cognoscuntur. Atqui veritas huiusmodi immediate cognoscitur. Ergo.

56. Resp., *Dist. mai.*, ita ut sit causa, propter quam alia cognoscimus, *conc. mai.*, ita ut sit obiectum, quo cognito, alia cognoscimus, *neg. mai.*; sub eadem distinctione *conc.* et *neg. min.*; *Neg. cons.* [5]. Enimvero res per Deum

---

[1] Cf *Dynam.*, c. IV, a. I, p. 130-130.

[2] Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, a. 1, q. 1 *resol.*

[3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 3 ad 7.

[4] Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. III, p. 2, a. 11, q. 2 ad 3; Dist. X, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[5] « Propter Deum, ad rem inquit s. Thomas, alia cognoscuntur,

a nobis intelliguntur, tum quia Deus res ita condidit, ut sint *potentia* intelligibiles, tum quia nobis largitur, et in nobis conservat lumen, quo res intelligimus [1]. At vero inde haud inferri potest nihil a nobis cognosci posse, nisi primo Deum cognoscamus. Etenim, sicut res a nobis cognoscuntur, quin prius cognoscamus lumen ipsius nostri intellectus, quod est causa proxima nostrae cognitionis, ita necesse non est primo cognosci Deum, qui est causa prima nostrae cognitionis, ut ceterae res cognosci possint [2].

57. Inst. Secundum s. Augustinum, *omnia in luce Primae Veritatis cognoscimus et per Eam de omnibus iudicamus*. Ergo.

58. Resp. Hunc s. Augustini locum iam s. Thomas explicavit. « Dicendum, ait, quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum Ipsum de omnibus iudicare; in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus, et diiudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est Divini Luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre, et iudicare in sole, idest per lumen solis. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse, quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium, quod videatur Essentia Dei [3] ».

59. Obiic. 4° Plerique illorum, qui denegant menti nostrae immediatam cognitionem Dei, docent notionem Dei ex rebus creatis in nobis gigni. Atqui haud fieri potest, ut notio Dei a rebus creatis suppeditetur. Ergo immediata cognitio Dei admittenda est.

60. Resp. *Neg. min.* Et sane, non solum omnes Scholae Doctores [4], sed etiam omnes Patres aperte docuerunt

---

non sicut propter primum cognitum, sed propter primam cognoscitivae virtutis causam »; I, q. LXXXVIII, a. 3 ad 2.

[1] Cf *Dynam.*, c. IV, a. 5, p. 141.

[2] I, q. LXXXVIII, a. 3 ad 1.—[3] I, q. XII, a. 11 ad 3.

[4] « Nos, ait s. Thomas, aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad Eius notitiam veniamus » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 2 c.; cf *ibid.*, a. 1 ad 1, et I, q. LXXXVIII, a. 3 c.). Atque s. Bonaventura: « Cognoscere Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei, quasi per scalam mediam, et hoc est proprie viatorum »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, a. 1,

mentem nostram a rebus creatis ad cognitionem Dei ascendere. Satis sit haec pauca s. Augustini afferre: « In similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua Creatorem agnoscamus [1] ». Quomodo autem ex creaturis in cognitionem Dei deveniamus, in *Theodicea* explicabimus.

Art. X. — De Psychologismo rationali

61. Hoc nomine appellatur illud systema, quo statuitur originem nostrae cognitionis ita progredi, « ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu [2] ».

62. Hoc systema ab Aristotele profectum omnes Scholastici post s. Augustinum [3] propugnarunt [4]. Quomodo autem nostra cognitio oriatur a sensibus, et perficiatur in intellectu, iam explicatum, et ostensum a nobis est in *Dynamilogia* [5]. Hic dumtaxat in memoriam revocantes ea, quae ibi statuimus, demonstramus cognitionis nostrae rationem non nisi in hoc systemate reddi posse.

63. Prop. *Origo nostrae cognitionis non nisi secundum Scholasticorum systema explicari potest.*

Probatur. Illud solum systema ad explicandam originem cognitionis intellectivae est accommodatum, quod respondet naturae nostri intellectus; nam « oportet, quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis [6] ». Atqui intellectus humanus est eius naturae, ut ad primas cognitiones rerum pervenire non possit, nisi dicatur ipsas oriri a sensu, et per vim intellectivam perfici. Ergo origo intellectivae cognitionis non nisi secundum systema psychologicum rationale explicari potest.

---

q. 5 *resol.* Quam ob rationem Concilium Vaticanum hanc edidit definitionem: « Si quis dixerit, Deum unum, et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit »; *Const. dogmat. de Fide cathol.*, Sess. III, *Canones*, n. I, § I.

[1] *In Ioan. Evang. c. V*, tract. 23, n. 10. Cf *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6; *Conf.*, lib. VII, c. 17, n. 23 et alibi *passim*.

[2] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 11 c.

[3] Cf *Enchir. ad Laurent.*, c. IV, n. 1; *De vid. Deo*, c. 17, n. 42, 43; *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 12, n. 28; *De Imm. an.*, c. 10, n. 17.

[4] Cf prae ceteris, s. Bonav., *De septem itin. aet.*, Itin. 3, d. 4, a. 3: *De septem donis Spiritus S.*, *De dono intell.*, c. I.

[5] Cf c. IV, *passim*.

[6] *In lib. I Sent.*, Dist. XXVIII, q. I, a. 2 *sol.*

64. *Minor* huius argumenti probatur hoc modo: 1° Natura nostri intellectus expostulat, ut eius cognitio a sensibus oriatur [1]. Enimvero unicum est in homine principium, quod res sentit, atque intelligit, quia, ut in *Anthropologia* ostendemus, una, eademque est anima, quae simul sentiens est, atque intelligens, idest, quae est subiectum intellectus, et simul cum corpore subiectum facultatum sentientium. Ex hac coniunctione facultatum intelligentium cum sentientibus efficitur, ut obiectum nostro intellectui proportionatum non sit *intelligibile purum* [2], sed essentia rerum, quae *esse* suum in materia habent [3]. Atqui res, quae habent *esse* suum in materia, non nisi per potentias sentientes apprehendi possunt. Ergo natura intellectus humani expostulat, ut nequeat assequi obiectum sibi proprium, nisi cognitioni eius cognitio sensitiva praecedat [4].

2° Natura intellectus etiam expostulat, ut eius cognitio, quae a sensu initium sumit, ab ipsa vi intellectiva perficiatur. Re quidem vera, etsi intellectus cum corpore coniungatur, tamen ipse actiones suas sine ullo corporeo organo exercet [5]. Ex hoc consequitur proportionem inter intellectum, atque obiectum eius proprium intercedere non posse, nisi statuatur, essentiam rerum apprehendi ab intellectu, non prout est in hac, vel in illa re singulari, quemadmodum apprehenditur a sensibus, sed altiori modo, nempe prout abstrahitur a quavis conditione materiali, ac proinde sub universali ratione consideratur [6]. Atqui, si res ita se habet, agnoscenda est in mente aliqua virtus superioris ordinis, quam sensus, ut per ipsam cognitio sibi propria perficiatur, eaque est, quae nomine intellectus agentis designatur [7]. Ergo.

65. Obiic. 1° Intellectus, antequam efformet speciem intelligibilem, aut cognoscit rem, quam species repraesentat, aut non cognoscit. Atqui primum dici nequit, quia

---

1 « Naturale est homini, ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium sumit »; I, q. I, a. 9 c.

2 Cf *Dynam.*, c. IV, a. 2, p. 133. — 3 *Ibid.*

4 Cf *ibid.*, p. 131-134, ubi idipsum ex testimonio experientiae etiam comprobavimus.

5 Cf *ibid.*, a. 1, p. 130-131, et a. 12, p. 160-162.

6 *Ibid.*, a. 3, p. 134-136. — 7 Cf *ibid.*, a. 5, p. 138-141.

species rerum haberet, antequam ipsas efformaret; nec secundum, quia intellectus nequit in seipso effingere species illarum rerum, quas non cognoscit. Ergo origo nostrae cognitionis secundum systema Scholasticorum explicari nequit[1].

66. Resp., *Dist.* secundam partem *maioris*, aut *non cognoscit*, ita tamen, ut obiectum *potentia intelligibile* sit ipsi praesens, *conc.*, secus, *neg.* *Dist.* item secundam partem *minoris*, *nequit effingere* etc., si obiectum *potentia intelligibile* non sit ipsi praesens, *conc.*, secus, *neg.* *Neg. cons.* Re quidem vera intellectus agens efformat speciem intelligibilem per abstractionem, quam naturaliter exercet super phantasma, et haec abstractio non est ea, quae dicitur *per modum compositionis*, *et divisionis*, sed ea, quae dicitur *per modum simplicitatis*[2]; quapropter, uti alibi adnotavimus[3], intellectus agens ad efformandam speciem intelligibilem expostulat, ut phantasma, quod est obiectum *potentia* intelligibile, praesens ipsi sit, sed non ut ideam eius iam in se habeat. Nemini autem negotium facessat, phantasma, quod ad facultatem sensitivam pertinet, esse praesens intellectui. Nam, quamvis animae facultates inter sese distinguantur; tamen una est earum radix, unumque eo, quo explicavimus, modo, est ipsarum subiectum, nempe essentia animae[4]; ita ut non facultas, sed anima per facultatem aliquid agere proprie dicatur[5]. Hinc fit, ut anima, cum per facultatem sensitivam phantasma percipit, per intellectum agentem exerit actionem abstractivam in phantasma.

67. Obiic. 2° Intellectus essentiam communem ab individuis abstrahere non potest, nisi prius *nota communi*, sive idea generali potiatur. Ergo tantum abest, ut abstractio efformet ideam universalem, ut potius ipsam expostulet[6].

68. Resp., *Neg. ant.* Etenim abstractio non expostulat,

---

[1] Cf Auctorem *Instit. phil. ad usum Semin. Lugd.*, *Met. special.*, Pars II, diss. II, a. 3. Fere eodem argumento usus est etiam Rosminius, *N. S.*, sez. IV, c. I, a. 16, et 17.

[2] Cf *Dynam.*, ibid., p. 139. — [3] *Ibid.*, p. 139.

[4] Cf *Dynam.*, c. I, a. 4, p. 100.

[5] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 9 c.

[6] Cf Rosmin., loc. cit.

ut anima praeviam cognitionem *notae communis*, sive notam communem cognitam tamquam communem habeat, sed tantum ut animae obviam fiat obiectum, ex quo intellectus aliquid, quod pluribus commune sit, seiungere potest. Hoc obiectum est phantasma, in quo essentia, quae pluribus communis sit, latet. Quocirca abstractioni, ut diximus, praecedit cognitio concreta, quae essentiam una cum conditionibus individuantibus exhibet. Intellectus autem ope abstractionis sibi conficit notionem illius essentiae exemptae a conditionibus individuantibns; deinde reflectens super hanc notionem apponit illi notam communem, sive *rationem universalitatis* [1]. Cognitio igitur notae communis efficitur ex reflexione super notionem, quam intellectus ope abstractionis adipiscitur; tantum abest, ut abstractioni praecedat [2].

CAPVT II.

De connexione sermonis cum cogitatione

Art. I. — De signis in universum

69. Antequam controversias, quae circa connexionem sermonis cum cogitatione agitatae sunt, dirimamus, nonnihil de signis in universum, et maxime de natura signorum, quae verba appellantur, in antecessum dicamus oportet.

Signum, ut s. Augustini verbis utamur, « est res, praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud faciens in cogitationem venire [3]». Ex quo intelligitur tria in quolibet signo nobis occurrere, scilicet unum, quod aliquid significat, alterum, quod per ipsum significatur, et quoddam principium, cuius vi e cognitione unius ad cognitionem alterius progredimur. E. g., in *fumo*, prout est signum ignis, tria occurrunt, nempe fumus, qui ignem significat, ignis, qui a fumo significatur, et relatio inter utrumque, quatenus fumus ab igne producitur.

70. Si signum non ex voluntate hominum, sed natura sua ad rem, quam significat, refertur, dicitur *naturale*;

---

[1] Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 2 ad 2.
[2] Alias obiectiones exsolvimus p. 140-141.
[3] *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 2, n. 1.

e. g., fumus est signum naturale ignis; sin ad rem significatam referatur ex hominum instituto, dicitur *arbitrarium*; e. g., oliva est signum arbitrarium pacis.

71. Iam homo quibusdam signis, seu mediis sensilibus opus habet, ut conceptiones suas extrinsecus proferre possit. Nam 1° ipse est « animal naturaliter politicum, et sociale, ac proinde necesse est quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis[1] ». 2° Media, quibus homines opus habent ad cognitiones sibi invicem manifestandas, sensibilia esse debent, quia ipsi non ex spiritu tantum, sed ex corpore etiam constant[2].

72. Iam signa, quibus homines cogitationes suas cum aliis communicare valent, sunt *gestus*, *voces*, et *scriptura*. Gestus sunt *motus corporis ad animi cogitationes patefaciendas comparati*. Si ex instinctu naturae fiant, sunt *naturales*; sin ex conventione inter homines facta confingantur, *artificiosi*. E. g., oculi torvi naturaliter significant indignationem, et motus corporis, quibus surdo-muti defectum loquelae supplent, cogitationes ipsorum *artificiose* pandunt. Gestibus longe praestantiora sunt verba. Verbum, seu vox est *sonus articulatus ad animi cogitationes exprimendas institutus*. *Locutio* autem in verborum, seu vocum nexu consistit, eaque propria hominis est; nam, si belluae, ut s. Thomas advertit[3], quosdam sonos imitantes voces edunt, quibus affectiones suas produnt, certe locutione uti non possunt, quia plures voces ita inter se connectere, ut animi sensa pandant, sine intellectu haud possibile est.

73. Denique scriptura constituitur ex signis permanentibus, quibus homo aliis, qui ab eo distant tempore, vel loco, conceptiones suas manifestat. Scriptura autem, quae ceteris praestat, est ea, quae dicitur *alphabetica*, sive illa, quae per litteras alphabeti varie dispositas manifestat conceptiones mentis[4].

---

[1] *In lib. I Poster.*, lect. III.

[2] Cf s. Basil. *Hom.* in illud: « Atténde tibi ipsi » etc., n. 1.

[3] *In lib. I Polit.*, lect. I.

[4] Haec species scripturae dicitur etiam *phonetica*, quia denotat voces, τας φωνας, non ideas, quae a vocibus repraesentantur. Hinc distinguitur a scriptura *ideographica*, qua significantur ideae, non vero voces, quae ideas repraesentant. Haec scriptura ideographica potest esse vel *figurata*, cuiusmodi est *pictura*, vel *symbolica*, cuiusmodi est illa, qua innocentia per columbam, vel feracitas per spicam significatur.

ART. II. — Utrum voces sint signa naturalia, an arbitraria

74. Nonnulli veteres, inter quos Heraclitus [1], docuerunt verbis sive ore prolatis, sive scriptis ex natura sua, non ex instituto hominum res significari. Aristoteles [2] oppositam sententiam tradidit, quam Scholastici [3] post Ecclesiae Scriptores tuiti sunt. Scilicet nomina, secundum ipsos, conceptionibus nostrae mentis oportet quidem ut respondeant. Etenim, quoniam « ratio, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen [4] », illud consequitur, quod « intellectus . . . , secundum quod apprehendit res, ita significat per nomina [5] ». At vero, quoniam ex variis nominibus illud eligere nobis licet, quod cum ea ratione, qua rem apprehendimus, magis consentire videtur, nomina ex hominum arbitrio res significant.

75. Prop. *Nomina non significant res natura sua.*

Probatur. Illud, quod est naturale, idem, immotumque semper, et ubique terrarum est. Atqui eaedem res non iisdem nominibus apud omnes populos significantur, sed varia nomina ab eis adhibentur ad eamdem rem significandam. Ergo nomina non significant res natura sua [6]. Praeterea, si nomina ex natura sua significarent res, quisquis, audito nomine, procul dubio cognoscere deberet non solum quamnam rem ipsum significet, sed etiam quid ipsa res sit. Atqui vulgus hominum saepe, auditis aliquibus nominibus, ignorat non modo quid sint res, quas ipsa significant, sed etiam quaenam res ipsae sint. Ergo nomina non significant res ex natura sua. Accedit, quod nulla convenientia inter nomina, prout in se quaedam res sunt, atque inter naturas rerum, quas ipsa significant, intercedit, e. g., inter nomen *homo*, prout est res, quae dicitur vox, et inter rem, quae hoc nomine *ho-*

---

[1] De huius philosophi sententia erudite disseruit Salvator Calvanese, in Ephem. *La Scienza e la Fede*, t. LXXIX, p. 5 sqq, Napoli 1870.

[2] *De interpr.*, c. 2, § 3.

[3] « Est naturale homini, inquit s. Thomas, significare conceptus suos, sed determinatio signorum est ad placitum »; 2ª 2ªᵉ, q. LXXXV, a. 1 ad 3.

[4] I, q. XIII, a. 4 c. — [5] *Ibid.*, a. 3 c. Cf *ibid.*, a. 1 c.

[6] Cf B. Alb. M., *Perhierm.*, lib. I, tract. II, c. I, et s. Thom., *In lib. I Perhierm.*, lect. II.

mo significatur [1]. Atqui, ut signum *naturale* dici possit, requiritur huiusmodi convenientia. Ergo nomina non sunt signa naturalia.

ART. III. — Utrum possit sine sermone cogitatio evolvi

76. Omnes in eo consentiunt, quod sermo maximo sit subsidio menti humanae, ut cognitionem rerum perficiat: quapropter controversia circa connexionem verborum cum cogitatione in eo dumtaxat consistit, utrum necne, sermo sit necessarius ad cognitionem rerum adquirendam.

Prop. 1ª. *Sermo non est necessarius ad adquirendas notiones abstractas, et generales rerum.*

Probatur praecipue contra De Bonald [2], et nonnullos alios rigidiores Traditionalistas. 1° Nos, quemadmodum ex dictis patet, adquirimus notiones abstractas, et generales, quatenus essentiam alicuius rei a conditionibus materialibus denudatam cognoscimus; atque ad hoc duobus indigemus, scilicet, ut obiectum se sistat nobis per phantasma, et lumine intellectuali, quo essentiam obiecti conditionibus materiae expoliamus. Atqui phantasma conficitur per imaginationem, quae est facultas sentiens animae, et lumen intellectuale est intellectus agens ipsius animae. Ergo anima humana adquirit notiones abstractas, et generales rerum non ope sermonis, sed viribus naturaliter sibi insitis.

77. Exinde patet sermonem, seu, ut aiunt, institutionem socialem, non modo non esse causam effectricem nostrae cognitionis, sed ne conditionem quidem, sine qua illa existere non potest. Nam *conditio sine qua non* illud dicitur, quod, etsi ad effectum producendum non concurrat, tamen eiusmodi est, ut sine ea effectus haberi nequeat. Atqui homo, uti ostensum est, notiones rerum adquirere potest, etiamsi ignoret voces, quibus ipsae significantur. Sermo igitur non est conditio, sine qua mens cognitionem rerum adquirere nequit. Quinimmo ipsa cognitio rei est conditio, sine qua sermo existere non potest; nam verbum exterius, monente s. Augustino, non

---

[1] Cf Arnob., *Adversus Gentes*, lib. I, p. 36, Lugd. Batav. 1651, et s. Aug., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 2, n. 3.

[2] *Recherches philos. sur les premiers objets des connaissanc. morales*, c. 2.

adhibetur, nisi ad significandum verbum interius, quod mens, rem concipiendo, efformat [1], et non donatur nomine verbi, nisi propter relationem, quam cum verbo-interiori habet [2].

78. 2° Nomina, uti iam a nobis ostensum est, non significant res ex natura sua, sed ex arbitrio hominum; unde nominibus praecedere debet cognitio rerum cum in illis, qui nomina rebus imponunt, tum in iis, qui ea audiunt; in illis quidem, quia homines, nomina rebus imponere volentes, non aliter possunt denominare res, quam prout ipsas cognoscunt; in istis autem, quia ii, qui nomina rebus iam imposita audiunt, non possunt scire, quasnam res ipsa significent, nisi cognoscant conceptus, quos eorum auctores significare voluerunt. Apposite s. Augustinus: « Magis signum, re cognita, quam, signo dato, ipsa res discitur [3] ». Atqui si cognitio rerum, quas nomina significant, expostulatur cum in illis, qui nomina instituunt, tum in illis, qui ea audiunt, profecto ea non sunt necessaria ad cognitionem rerum adquirendam, alioquin dicendum foret causam, sive *conditionem sine qua non*, posteriorem esse effectu; quod perabsurdum est [4]. Ergo.

79. Prop. 2ª. *Mens humana ad cognitionem reflexam efficiendam non indiget sermone, aut alio quovis societatis subsidio.*

Haec propositio statuitur contra Rosminium [5], Giobertium [6], P. Romanum e S. I. [7], et Scriptores Lovanienses [8]. Hi docent mentem nostram non posse reflecti super cognitionem rerum iam sibi comparatam, nisi a sermone excitetur ad vim suam retorquendam super ipsam.

Probatur. Ad cognitionem reflexam efficiendam non aliud requiritur, quam ut obiectum iam directe cognitum sit animae praesens, atque ut anima vim habeat ad

---

1 *De Trin.*, lib. XV, c. 10. — 2 *Ibid.*, c. 11.
3 *De magistro*, c. VII.
4 Cf s. Aug., *ibid.*, c. X, et XI, n. 34-36.
5 *N. S.*, sez. V, part. II, c. 4, a. 3.
6 *Err. filos.*, lett. V. — 7 *Scienza dell' uomo interiore*, Riassunto, § 3.
8 Cf eorum *Epist.* ad Card. de Andrea S. Congreg. Indicis Praefectum, in Ephem. *La Scienza e la Fede*, t. XXXIX, p. 471-475, Napoli 1860.

illud arripiendum. Atqui anima 1° sibi praesens habet id, quod directe novit, quia cognitio, cum sit affectio subiecti cognoscentis, inhaerere debet in anima, quae subiectum cognoscens est; 2° per vim reflectendi, qua intellectus pollet, anima retorquere potest se super se ipsam, actusque suos. Ergo anima, ut cognitionem reflexam rerum adquirat, non indiget sermonis auxilio, sed ipsa sibi sufficit.

80. Prop. 3ª. *Mentis humanae intelligentia sine praesidio sermonis evolvi potest etiam quoad veritates metaphysicas, et morales* [1].

Hanc propositionem statuimus contra Bonnetty [2], P. Ventura [3], aliosque mitiores Traditionalistas. Hi docent sermonem non esse necessarium ad quascumque notiones generales assequendas, sed tantum ad illas, quae ad ordinem metaphysicum, et moralem pertinent, cuiusmodi, e. g., sunt notiones Dei, naturae hominis, eiusque originis et destinationis.

Probatur. Mens humana veritates metaphysicas, et morales ratiocinatione cognoscit, quia ipsas, ope quorumdam principiorum abstractorum, deducit ex contemplatione sui, rerumque, quibus circumdatur [4]. Atqui mens humana 1°, fatentibus ipsis philosophis, contra quos pugnamus, potest sine ullo praesidio sermonis et cognoscere res, quae in sensus incurrunt, et ex his, ope abstractionis, conficere principia abstracta, et generalia; 2° uti ostensum est, vim habet non solum apprehendendi res, sed etiam cognoscendi ex rebus apprehensis alias, quae sub apprehensionem non cadunt. Ergo mens humana valet cognoscere veritates metaphysicas, et morales sine sermonis, vel alio institutionis socialis auxilio. Praestat id aliquo exemplo declarare. Mens nostra potest, secundum adversarios, notiones causae, et effectus sibi comparare, atque exinde principium

---

[1] Cum id asserimus, nemo putet nos in ea sententia esse, quod homo sine institutione sociali conficere potest integrum, et ab omni errore immune systema veritatum metaphysicarum, et moralium; id enim homo, ut suo loco dicemus, ne longae quidem, ac exquisitae institutionis socialis praesidio, sed ope Divinae Revelationis consequi potest. — [2] *Annales de phil. chrét.*, Ser. 4, t. VII, et t. VIII.

[3] *La tradizione, e i Semipelagiani della Filosofia*, c. I, § 6.

[4] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 1 c.

causalitatis, nempe, *non datur effectus sine causa*, elicere; potest denique contemplari se ipsam, resque extra se existentes, atque tum harum, tum suipsius naturam cognoscere. Atqui haec tria sufficiunt, ut mens ex seipsa ad notitiam alicuius Supremi Numinis existentiae perveniat. Ergo mens nostra per ea ipsa, quae adversarii ipsi concedunt, ad Dei cognitionem devenire potest. Item, cum mens nostra notionem ordinis habere possit, potest etiam rerum ordinem cognoscere; e. g., aliquos homines, puta parentes, sibi superiores esse, alios sibi aequales, et rerum omnium Auctorem supra omnia esse; quapropter per comparationem idearum, et ratiocinandi facultatem potest ad cognitionem illius veritatis moralis pervenire, *ordinem a se in suis actionibus servandum esse.*

81. Accedit quod non potest homo institutionis socialis auxilio veritates apprehendere, nisi eius ratio virtute sibi propria illas veritates apprehendere queat. Etenim, uti alibi adnotavimus [1], tunc discimus veritates, quas alii non docent, cum applicando quaedam principia nobis nota ad aliquam particularem materiam, et exinde inferendo aliquas conclusiones, cognoscimus utrum ea, quae ab aliis nobis explicantur, sint vera, necne. Quare qui dicit hominem institutionis socialis subsidio ad veritatis cognitionem pervenire, is fatetur esse in homine vim ad has veritates suis propriis operationibus cognoscendas.

82. Ut adversariorum argumenta facile exsolvantur, satis est haec animo recolere: 1° Cardo controversiae non vertitur in eo, utrum, necne multas veritates, in primisque metaphysicas, et morales ab hominibus, quorum societate utimur, edoceamur, sed in eo, utrum, necne ii, qui auxilio institutionis socialis carerent, possent cognoscere veritates universales, non exceptis, saltem aliqua ex parte, metaphysicis, et moralibus. 2° Institutio socialis maximo adiumento est homini, ut in cognitione veri progrediatur. Ast inde inferri nequit ante illam, ac sine illa hominis rationem evolvi nulla ratione posse. 3° Adversarii, ut probent homines sine auxilio institutionis socialis, adeoque sine sermone nullam veritatem cognoscere posse, nominant non paucos surdo-mutorum institutores, qui testantur surdo-mutos, antequam ad methodicam institutionem ad-

[1] *Log.*, p. III, c. V, a. 1, p. 93.

mittantur, nullis ideis rerum potiri. Item, exempla afferunt quorumdam hominum, qui in sylvis enutriuntur. Ast sciendum est omnes hodiernos institutores surdo-mutorum in eo convenire, quod surdo-muti, si satis aetatis habeant, et nullo vitio organico corporis laborent, non mediocri copia conceptuum et cognitionum instructos inveniri, cum domos educationis ingrediuntur. Id, praeter multos, nuper ostendit cl. institutor surdo-mutorum Berthier, qui, cum et ipse surdo-mutus sit, magnam hac in controversia auctoritatem habet [1]. Quoad homines in sylvis enutritos, iam s. Thomas aperte docuit huiusmodi homines *nutritos in sylvis, vel inter lupos posse sequi ductum rationis in appetitu boni, et fuga mali* [2]. Exempla autem, quae ab adversariis afferuntur, nihil pro eorum sententia probare valent; nam aut merae fabellae sunt, et nonnisi unum testem, eumque remotum habent [3], vel certe non suppeditant nobis illa adiuncta, quibus ad quaestionem dirimendam opus foret [4].

Art. IV. — De origine sermonis

83. Coronidis loco quaestionem de origine sermonis innuere par est [5].

1° Sententia Rationalistarum, qui contendunt sermonem in homine sponte sua exsurrexisse [6], omnino absurda est,

---

[1] Vid. eius opusculum, *Sur l' opinion du Dr Stuard* etc., *Réfutation*, Paris 1852. Non pauca exempla surdo-mutorum hoc comprobantia leguntur apud Degerandum (*De l' éducation des sourds-muets*, Paris 1827), Cartonum (*Notice sur l' aveugle sourde-muette Anne Temmermans*, Gand 1843), et Bouvetum (*Démonstration des fondemens de la foi*, Malines 1845).

[2] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIV, a. 11 ad 1.

[3] Huiusmodi est narratio Herodoti (*Hist.* lib. II, c. 2) de quodam infante, quem Psammeticus rex Aegyptiorum ita enutriendum curavit, ut nullius hominis vocem audiret.

[4] Id certe dicendum est de triginta infantulis, quos Akebar, Imperator Mogorum, procul ab omni hominum consortio educandos curavit. Cf Juvency, *Hist. Soc. Ies.*, pars V, lib. XVIII.

[5] Haec quaestio cum altera, quam antea excussimus, logicam connexionem non habet. Etenim haec duo, nempe hominum intelligentiam posse quodammodo sine sermonis auxilio evolvi, simulque homines non posse viribus suis conficere illud maxime egregium opus, nempe sermonis inventionem, secum non pugnant.

[6] Hanc sententiam nuperrime propugnavit Renan, *De l' origine du langage*, c. XII.

primo, quia si sermo sponte sua in nobis oriretur, non tantum unius labii omnes homines essent, sed ne ulla quidem disciplina indigerent ad sermocinandum, qua reapse indigere nemo diffitetur; secundo, quia firmum ratumque est hominem non loqui, priusquam alios loquentes audiat.

2° Non desunt Philosophi catholici, qui docent homines sermocinandi virtute a Deo donatos et ratione utentes, potuisse per se invenire sermonem. Ipsi autem sententiam suam adstruunt hoc modo: In primis dubitari nequit, quin aliquis homo rem sensibus occurrentem quodam signo aliis communicare potuerit. Cum autem innata vi loquendi praeditus esset, nihil repugnat eum protulisse sonum syllabis quibusdam distinctum: iam ipse, cum ratione polleret, potuit determinare illum sonum ad rem commonstratam significandam, idque eo consilio praestare potuit, ut ab aliis intelligeretur; et hi, cum etiam ratione fruerentur, potuerunt intelligere, qua mente alter sono illo usus sit. Nec quidquam difficultatis in significandis rebus spiritualibus nancisci potuit; nam sicut, aiente s. Thoma, « sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia Divinorum [1] », ita ex nominibus significantibus res materiales procedere potuit ad nomina, quibus res spirituales denotantur, praesertim propter quamdam analogiam, quam homo inter utrasque res percipit.

3° Quod si historia consulatur, una cum loquela ipsum sermonem primo homini a Deo infusum fuisse dicimus, tum quod ex pluribus Sacrae Scripturae locis id satis colligitur; tum quod primus homo, utpote non solum auctor, sed etiam institutor totius generis humani, a Deo constitui debuit aetate perfecta; iisque omnibus instructus, quae ad aliorum instructionem, et gubernationem pertinent [2], ideoque etiam sermone, cuius longe maior necessitas ingruebat [3].

---

[1] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 6 ad 2.

[2] Cf s. Thom., I, q. XCIV, a. 3 c.

[3] Non desunt pauci inter ipsos Catholicos, qui sermonem a primo homine excogitatum fuisse opinantur, atque hanc sententiam a s. Gregorio Nysseno in *Orat.* XII *Contr. Eunom.* traditam esse putant. At de huius sancti Doctoris sententia vid. Al. Coletta in egregio op. *Sull' origine del linguaggio*, § III, p. 44 sqq, Napoli 1871.

CAPVT III.

De vi, et potestate notionum universalium

Art. I. — Diversae Philosophorum opiniones recensentur

84. Tres sunt circa vim universalium Philosophorum opiniones, quae vocari solent *Nominalismus*, *Conceptualismus*, et *Realismus*. Nominalismus in eo consistit, quod denegat menti humanae conceptiones universales, et statuit universalia vel esse pura nomina, seu *flàtus vocis*, vel esse voces, aut conceptiones, quae, si spectentur in se, sunt singulares, sed universales dici possunt ex eo quod plures res singulares designant. Haec sententia priori modo tradita fuit ab Epicureis; posteriori modo a Guilielmo Ockamo saec. XIV, et, secundum verisimiliorem sententiam, etiam a Roscellino, aliisque Nominalibus saec. XI[1].

85. Realismus est systema eorum, qui arbitrantur universalia, prout universalia sunt, extra mentem nostram *actu* inveniri. Ipsi hanc sententiam diversis modis explicant. Universalia, secundum Platonem, sunt ideae, quae non solum a mente nostra, sed etiam a rebus omnino separatae sunt[2]. Reales autem mediae aetatis docuerunt universalia, e. g., humanitatem communiter sumtam, non quidem in se ipsis, sed in rebus singularibus ita existere, ut propria existentia gaudeant, a rebusque singularibus, in quibus insunt, realiter distinguantur.

86. Demum Conceptualismus sancit universalia neque reali existentia gaudere, neque esse voces, vel conceptus, qui plures res singulares repraesentant, sed esse nostrae mentis conceptus, quibus aliquid universale, nempe aliquid commune indefinitis rebus singularibus respondet. At vero Conceptuales non eadem ratione suam sententiam explicant. Aliqui enim, puta Abaelardus, conceptiones universales nullo modo obiectivas esse contenderunt. Alii, inter quos Aristoteles, et post eum praecipui Scholae Doctores,

---

[1] Diximus, *secundum verisimiliorem sententiam*, quia non desunt nonnulli historici, qui contendunt Roscellinum in ea opinione fuisse, ut putaret voces universales omni significatione vacare.

[2] Utrum Plato senserit has ideas existere extra Deum, an in Deo, lis inter eruditos nullo non tempore fuit, eaque adhuc sub iudice est.

docuerunt illas habere fundamentum in re, sive esse *actu* in intellectu, sed *fundamentaliter*, et *potentialiter* in rebus [1].

87. Ex recentibus Nominalismum secuti sunt omnes Sensistae; Realismum omnes Pantheistae, ex eo quod ipsi blaterant universalia esse emanationes Dei; Conceptualismum autem primo modo acceptum, omnes, qui originem idearum vel per ideas innatas, vel per formas ipsius subiecti cogitantis explicarunt; altero autem modo acceptum, omnes, qui s. Thomae placita in explicanda origine idearum sectantur.

Art. II. — Nominalismus et Realismus refelluntur

88. Nominalium sententiam a veritate aberrare sequenti Propositione ostenditur:

Universalia neque sunt voces, cuiuslibet conceptionis expertes, neque sunt voces, aut conceptiones singulares, quibus non aliquid universale, sed plura individua designantur.

Probatur prima pars. Signum, prout signum est, ad aliquid, quod significat, necessario refertur; ac proinde absurdum est esse signum, quod nihil significet. Atqui voces nihil aliud sunt, quam signa, quae conceptiones animi significant. Ergo absurdum est universalia esse voces, quae nullam conceptionem significant.

89. *Probatur* altera pars. Singula individua proprios conceptus habent, quia singula individua qualitatibus sui propriis gaudent, per quas alia ab aliis discriminantur. Atqui ea, quae proprios conceptus habent, propriis nominibus designanda sunt. Ergo fieri non potest, ut nomine, et conceptione singulari plura individua designentur. Attamen, quoniam omnibus individuis quaedam qualitates communes sunt, unica conceptio potest repraesentare eorum qualitates communes, atque unicum nomen potest illas significare. Itaque vox, sive conceptus communis non designat plura individua, sed quidquam plurium individuorum commune.

90. Utraque propositionis pars confirmatur ex eo, quod, ut Leibnitius ait, admissa sententia Nominalium, « evertuntur scientiae, et Sceptici vicere [2] »; siquidem scien-

---

[1] Conceptualismus, hac altera ratione explicatus, *realismus temperatus* etiam vocari solet.

[2] Praef. *ad Niz.*, § XXXII.

tiae, ut saepe innuimus, sine enunciationibus universalibus existere non possunt.

91. Sententiam Realium, quocumque modo explicetur, absurdam esse his duabus propositionibus evincitur:

Prop. 1ª. *Universalia nequeunt esse aliquid actu existens, et ab ipsis rebus singularibus omnino separatum.*

Probatur. Universalia, e. g., humanitas, essentias rerum constituunt, alioquin non possent praedicari de rebus secundum essentiam. Atqui repugnat essentiam *actu* esse extra rem, cuius essentia est, quia res sine essentia esse nequit. Ergo fieri non potest, ut universalia omnino a rebus discreta, et seiuncta *actu* existant.

92. Prop. 2ª. *Universalia non existunt actu in rebus singularibus.*

Probatur. Quoniam universalia, uti diximus, essentias rerum constituunt, si ipsa actu existerent in rebus singularibus, consequeretur rebus singularibus essentiam universalem inesse, et quoniam quaelibet res per essentiam suam efficitur id, quod est, res singulares, quippe quae essentia universali gauderent, simul singulares, et universales dicendae forent. Atqui id repugnat. Ergo.

93. Itaque, etsi essentia universalis non sit, uti antea demonstravimus, omnino seiuncta a rebus; tamen ipsa in rebus singularibus actu non invenitur, prout est universalis, sed prout a qualitatibus singularibus in unaquaque re determinatur. Exemplo rem declaremus. Si humana natura, prout est universalis, esset actu in individuo, puta in Socrate, Socrates esset species humana. Ex quo illud etiam fluit, quod si tota species humana esset in Socrate, Socrates simul experiretur affectiones omnium individuorum hominum. Ita, si tota species humana esset in Socrate, consequitur, ubicumque est humanitas, esse etiam Socratem, ideoque Socratem esse simul Romae, Athenis, et in omnibus locis, in quibus singuli homines versantur; quae omnia sunt manifeste absurda.

Art. III. — De Conceptualismo

94. Sententiam Conceptualium non quidem priori modo, sed secundo modo acceptam veritati esse consentaneam ex demonstratione sequentium propositionum colligitur:

Prop. 1ª. *Universalia non sunt universales conceptiones intellectus, quibus nihil obiectivi respondet.*

Probatur. Si universalibus conceptionibus nihil obiectivi, et realis responderet, dicendum esset conceptiones universales ex ipsa rerum natura haud depromi. Atqui id repugnat. Ergo.

95. *Minor* ita demonstratur. Si conceptiones universales ex ipsa rerum singularium natura haud depromerentur, impossibile foret cunctas res singulares in quasdam species, et genera digerere, e. g., Socratem ad speciem humanam, non vero ad belluinam, et contra ea bucephalum ad belluinam, non vero ad humanam referre, atque utrumque generi animantium accensere. Si nihil est in Socrate, quod eum a bucephalo distinguat, eccur vel quilibet e plebe in Socratem incidens eum pro homine, et non pro bellua habet? Non certe ex conventione, tum quod experimur in eo etiam illos consentire, inter quos nulla conventio facta est, tum quod conventio circa quaedam dumtaxat individua, non vero circa omnia existere posset. Necesse igitur est aliquid esse in rebus singularibus, cuius gratia homines sine ulla conventione res ad easdem species, eademque genera reducunt.

96. Confirmatur propositio ex eo, quod, posita horum Conceptualium sententia, nulla scientia obiectiva existere potest. Etenim, cum scientiae sine universalibus conceptionibus existere nequeant, vis cuiuslibet scientiae vi conceptionum universalium respondere debet. Ergo, si universalibus conceptionibus nihil realis, et obiectivi respondet, scientiae quoque nihil exhibere possunt, quod in rerum natura sit, ac proinde intra idearum ambitum concludantur necesse e

97. Prop. 2ª. *Universalia actu sunt in intellectu, sed fundamentaliter in rebus.*

Probatur 1ª pars. Natura rerum, ut s. Thomas argumentatur [1], vel dicitur habere rationem universalitatis in se, nempe absolute spectata, vel in rebus singularibus, vel in intellectu. Atqui non primum, nam quidquid convenit naturae rerum absolute spectatae, e. g., homini, prout homo est, convenit omnibus individuis illa comprehensis; quocirca si natura humana, prout est natura humana, haberet rationem universalitatis, universalitas

[1] *De Ente et essentia*, c. 4.

conveniret cuilibet individuo homini, id quod absurdum est. Non alterum, quia quidquid est in individuo, determinationes individuales habet, ac proinde « non invenitur in eo communitas aliqua, sed quidquid est in eo, individuatum est [1] ». Restat igitur ut universalia *actu* in intellectu existant.

98. Confirmatur. Notiones universales, ut in scholis traditur, fiunt per *abstractionem*, et *intentionem universalitatis* [2]. Per *abstractionem*, quatenus intellectus avocat cogitationem ab individuis, in quibus aliqua natura invenitur, aut inveniri potest, et non aliud cogitat, nisi ea, quae essentialiter ipsam constituunt. Per *intentionem universalitatis*, quatenus intellectus reflectitur super abstractam notionem illius naturae, et cogitat ipsam ad plura individua indeterminate referri posse. Atqui abstractio, et intentio universalitatis non nisi opus intellectus sunt. Ergo universalia *actu* non alibi, quam in intellectu, esse censendum est [3].

99. *Probatur* 2ª pars. Natura, quam intellectus abstractam a conditionibus singularibus, atque universalem cogitat, eadem est, ac illa, quae determinata conditionibus singularibus in rebus invenitur, adeo ut illa vere praedicetur de singulis individuis, puta cum dicimus, *Petrus est homo*. Atqui, si ita se res habet, liquet intellectum in ipsis rebus fundamentum invenire, ex quo naturam ipsis communem velut universalem considerat. Ergo universalia *fundamentaliter* sunt in rebus [4].

---

1 *Ibid.*— 2 Cf s. Thom., I, q. LXXXVI, a. 1 c., et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 11 c.

3 Cf *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26, n. 4.

4 Utramque propositionis partem his paucis indicat Doctor noster: « Humanitas, quae intelligitur, non est, nisi in hoc, vel illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo speciei, et non individualium principiorum »; I, q. LXXXV, a. 2 ad 2.

CRITERIOLOGIA

1. Ad Dynamilogiam illa etiam, uti diximus [1], tractatio spectat, qua inquiritur, quid roboris nostrae animae facultatibus insit ad certam veritatis cognitionem gignendam. Haec, maximi quidem momenti, tractatio *Criteriologia* nuncupatur, quia facultates cognoscendi, ut mox dicemus, prout veritatem rerum nobis patefaciunt, criteria veri appellantur. Philosophi, qui mentem humanam illis, quibus praedita est, cognoscendi instrumentis, veritatem sine ulla erroris formidine assequi posse negarunt, aut nondum assecutam esse contenderunt, *Sceptici*, sive, ut latine dicitur, *Observatores* vocati sunt, eorumque sententia *Scepticismus* audiit.

2. Itaque in huiusmodi controversia hunc ordinem adhibebimus. Primo, statutis quibusdam notionibus circa criteria veri in universum, singulorum criteriorum vim tuebimur. Deinde universam scepticismi rationem refellemus. Denique, quoniam facultates cognoscendi inspici possunt non solum in se, seu *absolute*, sed etiam *moraliter*, idest una cum illis adiunctis, quae illarum usum perturbare solent, inquiremus, quaenam vis ipsis moraliter inspectis insit.

CAPVT PRIMVM

De criteriis veri in universum spectatis

ART. I. — De veritate, ac variis animi circa illam statibus

3. Investigaturis instrumenta, quibus veritatis certam cognitionem assequimur, opus nobis est in antecessum definire, quid sit veritas, et quotuplici in statu circa eam mens humana versari queat.

Veritas, prout refertur ad mentem, quae illam cognoscit, dicitur *logica*, et posita est in eo, quod mens cum re cognita, prout haec in se est, consentit. Quare a s. Thoma definitur: « Adaequatio intellectus, et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse,

[1] Pag. 3.

quod non est[1] ». Iam veritas *logica* distinguitur tum a veritate *metaphysica*, quae, uti in *Ontologia* dicemus, est *convenientia rei cum intellectu, a quo producitur*; tum a veritate *morali*, quae *est convenientia vocum cum rebus, quae per illas significantur*[2].

4. Iam homines aliquarum veritatum notitia carent, aliarum autem notitia potiuntur. Circa res, quarum cognitione destituimur, in *ignorantiae* statu versari dicimur; in iis vero, quas cognoscimus, animus noster vel haeret *dubius*, vel *opinatur*, vel *certus est*.

5. In *dubitationis* statu animus versatur, cum non magis ad assensum, quam addissensum inclinat[3]. Quod quidem, ut advertit s. Thomas, contingit vel quia animus neutra ex parte aliquam rationem advertit, vel *propter apparentem aequalitatem eorum, quae movent ad utramque partem*[4]. Hinc animus in statu dubitationis instar librae est; quemadmodum enim haec, si aut nullum, aut aequalia in utraque lance momenta habet, nullam in partem declinat, sed in aequilibrio perstat; ita animus, si aut neutra ex parte, aut aequales ex utraque parte rationes advertit, nec alicui enunciationi assentitur, nec ab ea dissentit. Cum animus dubius haeret, quia neutra ex parte rationes advertit, dubitatio dicitur *negativa*; sin aequales utraque ex parte rationes habet, *positiva* vocatur.

6. *Opinio*, sive *probabilitas*, prout certitudini opponitur[5], est, ut s. Thomas inquit, ille status mentis, in quo ipsa « adhaeret uni parti cum formidine alterius[6] ». *Adhaeret* quidem *uni parti*, vel quia pro aliqua ipsarum dumtaxat

---

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 59.

[2] Haec definitio quadrat in veritatem *moralem* spectatam secundum sui *rationem obiectivam*. Quod si secundum rationem *subiectivam* consideretur, in consensu vocum cum conceptibus, qui res repraesentant, posita est; non autem in consensu vocum cum rebus, quas conceptus repraesentant. Veritas *moralis* secundum rationem *subiectivam veracitas*, et falsitas *moralis mendacium* propriis vocibus designantur.

[3] « Dubitatio, inquit s. Bonaventura, proprie dicit indifferentiam iudicii rationis respectu utriusque partis contradictionis, ita quod neutrum praeeligat alteri »; *In lib. III Sent.*, Dist. XVII, dub. 3.

[4] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVI, a. 1 c.

[5] *De opinione*, prout opponitur *scientiae*, locuti sumus in *Logica*, p. II, c. III, a. 4, p. 69. Cf etiam *ibid.* p. 50, not. 3.

[6] 2ª 2ªᵉ, q. II, a. 1 c.

rationes, vel quia pro una graviores, quam pro alia, rationes ei occurrunt. *Cum formidine alterius*, quia rationes illae *non sufficienter* ipsam movent ad assentiendum illi propositioni [1]. Ex quo fit, ut probabilitas minor, vel maior esse possit, prout paucioribus, aut levioribus, vel pluribus, aut gravioribus momentis innititur. Quod si haec momenta tenuissima sint, probabilitas proprie appellatur *suspicio*.

7. Denique *certitudo* est ille animi status, in quo ipse alicui enunciationi sine ulla sollicitudine adhaeret [2]. Certitudo autem potest esse vera, aut falsa, prout iudicium, cui animus fidenter adhaeret, est rei veritati consentaneum, aut dissentaneum. Falsa certitudo *error* vulgo audit; quare error definiri potest: *animi status, in quo ipse certo pronunciat aliquod iudicium rei veritati minime consentaneum*.

8. Distinguitur autem certitudo in *metaphysicam*, *physicam*, et *moralem*. Metaphysica certitudo existit, cum mentis assensus in rerum essentia fundatur. Ita metaphysice certum est radios circuli a centro ad peripheriam ductos esse aequales, quia intellectus perspicit hanc proprietatem circuli ab eius essentia fluere. Physica vero certitudo habetur, cum assensus mentis innititur constantia legum naturae, vel simplici facti observatione. E. g., physice certum est omnia corpora ad centrum terrae ferri, quia id colligitur, ope inductionis, ex constantia legum naturae, itemque certum est corpora existere, quia ipsa per immediatam experientiam percipiuntur. Denique moralis certitudo obtinetur, cum assensus mentis fundatur in hominum testimonio, ac proinde in legibus, quibus

---

[1] *Ibid.*, q. I, a. 4 c.

[2] *In lib. III Sent.*, Dist. XXVI, q. II, a. 4 *sol.* Advertito contra assertores *Calculi probabilitatum*, posse probabilitatem ad certitudinem magis minusve accedere, sed numquam illam assequi. Etenim totum quodpiam confici nequit ex partibus, quae diversae, ac ipsum, naturae sunt; siquidem collectio efficere non potest, ut partes natura sua expolientur. At certitudinem, et probabilitatem diversae naturae esse manifestum est, namque certitudo omnem dubitationem tollit, probabilitatem autem aliqua dubitatio semper comitatur. Quaecumque igitur sit probabilitas, et quousque eius gradus augeantur, numquam in certitudinem evadere potest, nisi naturam suam exuat. Cf s. Thom., *In lib. I Poster.*, lect. I.

mores hominum temperantur. E. g., moraliter certum est Persas ab Alexandro fuisse debellatos. Iam perspicuum est certitudinem metaphysicam eiusmodi esse, ut illius oppositum sit *absolute* impossibile, quia res essentiis suis expoliari nequeunt; certitudinis vero physicae, et moralis proprium est, ut earum oppositum sit impossibile *hypothetice*, nempe salvis legibus physicis et moralibus [1].

ART. II. — Quaenam sint veritatis criteria

9. Instrumenta, quibus assequi possumus certas de veritatibus cognitiones, post graecos *criteria*, seu *verorum iudiciorum regulae* in Scholis vocitantur [2], propterea quod eorum ope, quid verum sit in unaquaque re, diiudicatur [3], atque ipsorum vis rationem, ob quam de nostrorum iudiciorum veritate certi sumus, exhibet.

---

[1] Certitudo moralis, de qua hic loquimur, confundenda non est cum illa, quae latiori significatione accipitur, atque denotat aliquam gravem probabilitatem, quae ad rectam, prudentemque operationem loco certitudinis haberi potest.

[2] Cf Sext. Emp., *Hypoth. Pyrrh.* libri tres, passim.

[3] In hac *criterii* notione tradenda veteres politiores philosophi, ni fallimur, convenerunt. Sextus enim Empiricus (*Hypoth. Pyrrh.*, lib. I, c. 1, n. 2-3), cum philosophorum opiniones de criterio veritatis enarrat, testis locuples est, eos unum vel plura criteria admisisse, prout unum, vel plures certarum cognitionum fontes homini suppetere arbitrabantur. Ast non pauci inter recentes media veritatis cognoscendae a criterio veritatis distinguunt, atque hoc plerumque statuunt in *evidentia*, sive quadam nota ipsi obiecto insita, ex qua mens ad assensum cogitur. At non dari nobis videtur unicum hoc, et commune criterium, quod cognoscendi mediis adiungitur, tum quia, si facultates cognoscendi huiusmodi sunt, ut veritates certo arripere possint, nullo alio criterio ad verum a falso discernendum nobis opus erit; tum quia non paucae cognitiones certae quidem sunt, at non evidentes. E. g., evidentes nobis haud sunt illae cognitiones, quibus obiectum non in seipso, sed per speciem alius rei, quae cum illo quamdam habet similitudinem, apprehenditur; itemque illae, quae circa veritates contingentes, et veritates facti versantur. Hinc s. Thomas evidentes veritates esse docet, quatenus ab intellectu videntur, nempe quarum « cognitio ex perfecta visione consurgit, sicut per lumen naturale videmus principia prima, quae cognoscimus statim, ut terminos...: et ulterius etiam ea, quae in ista principia resolvere possumus, per rationem dicuntur videri, sicut ea, quae scimus demonstrative probata » (*In lib. III Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 2, *sol.* 1 c.). Praeterea in iis ipsis, quae evidenter cognoscimus, realitas, quae, uti

10. Ut, quaenam sint huiusmodi criteria, patescat, necesse est diversa veritatum genera prae oculis habere.

Veritates, quae a nobis cognosci possunt, sunt aut *contingentes*, nempe quae versantur circa facta nobis comperta per experientiam internam, aut externam; vel *necessariae*, nempe quae spectant rerum connexiones, et idearum relationes [1]. Tum veritates contingentes, tum necessariae sunt aut *primitivae*, aut *deductae*. *Primitivae* sunt illae, quae nullo medio demonstrantur; *deductae* sunt illae, in quibus convenientia attributi cum subiecto ope ratiocinationis perspicitur. E. g., existentia *τοῦ ego*, et mundi huius adspectabilis sunt veritates primitivae contingentes; *corpus est grave, eclypsis fit per interpositionem terrae inter lunam, et solem*, aliaeque huiusmodi enunciationes sunt veritates contingentes deductae; *totum maius est sua parte*, est veritas necessaria primitiva; *substantia spiritualis libertate gaudet*, est veritas necessaria deducta [2].

11. Iam 1° veritates primitivae contingentes cognoscuntur experientia immediata; nempe illae, quae circa facta interna versantur, *conscientia*, illae autem, quae ad facta externa spectant, *sensibus externis* nobis innotescunt; 2° veritates primitivae necessariae cognoscuntur *per intelligentiam*; 3° veritates deductae, si sint contigentes, a nobis adquiruntur per *inductionem*; et sive sint contingentes, sive sint necessariae, per *syllogismum* [3]. *Intelligentia*, *inductio*, et *syllogismus* unico nomine *rationis* appellari solent. At vero his, quae enumeravimus, instrumentis cognoscendi veritates duo alia adiicienda sunt, nempe *me-*

---

aiunt, se nobis manifestat, et intellectum ad assensum rapit, est quidem causa, cur intellectus *necessario* illis assentiatur, seu, ut idem sanctus Doctor inquit, *cogatur* (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVIII, a. 3 ad 6); sed non est proprie causa, cur ea certo cognoscat. Accedit, quod si quemquam e vulgo interrogaveris, e. g., cur certus sit, se revera existere, illico tibi respondebit, quia id mihi conscientia testatur; et si pergas interrogare, quanam ex ratione corpora existere pro certo habeat, haud haesitans reponet, quia sensus externi id renunciant.

[1] Veritates contingentes *a posteriori*, vel *syntheticae*; veritates autem necessariae a priori, vel *analyticae* etiam appellantur. Cf *Ideal.*, c. I, a. 4, p. 201, not. 1.

[2] Cf Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. 4, n. 6-11.

[3] Cf Scot., loc. cit.

moria, quae, etsi nihil novi nobis afferat, tamen cognitiones ante adeptas revocat: ac proinde est conditio, sine qua cognitio humana constare non potest; et *auctoritas*, quae complectitur vel facta, quae ipsi nos experti non sumus, vel dogmata ab aliis nobis tradita, eaque vel divina, vel humana est, prout Deum, aut hominem auctorem habet. Itaque quinque criteria a nobis enumerantur, nempe *conscientia*, *sensus exteriores*, *ratio*, *memoria*, et *auctoritas*.

12. Ex his criteriis *auctoritas* dicitur momentum *externum* certitudinis, quia per eam certi sumus de veritate alicuius rei, quatenus alii illam perspexisse nobis testantur. Cetera criteria dicuntur momenta *interna* certitudinis, quia sunt instrumenta animo nostro insita, ita ut per ea certi efficiamur de veritate alicuius pronuntiati, eo quod nos ipsi convenientiam attributi cum subiecto cognoscimus.

13. Porro criteria interna, quemadmodum ex dictis perspicitur, nonnisi ipsae facultates cognoscendi sunt, quibus anima praedita est. *Auctoritas* vero, quamquam sit criterium externum, tamen ad interna quodammodo revocatur, quia sine momentis internis, idest sine cognitricibus animae facultatibus existere non potest. Et sane, nos momentis e ratione petitis opus habemus, ut certi efficiamur eum, qui aliquid nobis narrat, aut edocet, dignum esse, cui assentiamur. Itaque criteria sunt ipsae cognoscendi facultates, quatenus hae motiva sufficientia exhibent, quibus nititur certitudo, qua veritates cognoscere possumus.

CAPVT II.

De criterio, quod dicitur Conscientia

Art. I. — De vi huius criterii

14. *Conscientia* est illud criterium, quo anima sui ipsius, et suarum, quae in ea actu sunt [1], affectionum existentiam apprehendit.

15. Prop. *Conscientiae vis ad interna facta nobis patefa-*

[1] Diximus, quae *actu* sunt, quia ea, quae fuerunt in nobis, obiectum memoriae sunt.

cienda adeo ex se est perspicua, ut neque demonstrationem admittat, neque demonstrationis egeat.

Probatur 1ª pars, nempe non *admittit ullam demonstrationem.* Nulla est demonstratio, in qua id, quod in quaestionem adducitur, pro certo sumitur [1]. Atqui infallibilitas conscientiae demonstrari nequit, nisi iam pro certa sumatur. Ergo.

16. *Minor* ita demonstratur: Si quis veracitatem conscientiae demonstrandam aggreditur, iam percipere debet quaecumque demonstrationem constituunt, et certum ipsi esse debet se ea percipere. Atqui id non aliter constare ei potest, quam ex testimonio conscientiae. Ergo veracitas conscientiae demonstrari nequit, quin iam pro certa sumatur.

17. *Probatur* 2ª pars, nempe *demonstrationis non eget.* Non eget demonstrationis illa veritas, quae admittitur ab eo ipso, qui eam negat, aut de ea dubitat. Atqui huiusmodi est infallibilitas conscientiae circa nostri, nostrarumque affectionum existentiam. Ergo.

18. *Minor* demonstratur hoc modo: Qui se existere negat, sane affirmat se existere in statu negationis, et si dubitat, utrum sit, se existere in statu dubitationis affirmat, et si dicat se nescire, an sit, iam pro certo sumit se existere in statu ignorantiae. Quod si addat se dubitare etiam, utrum dubitet, et nescire, utrum nesciat, utique affirmat se dubitare, ac nescire, ac proinde se existere in statu dubitationis, aut ignorantiae [2]. Quin immo si quis obiiciat vitam nostram esse perpetuum somnium, quemadmodum hac postrema aetate Fictheus autumavit, iam fatetur nos vivere in statu somnii, ideoque existere [3].

---

[1] Cf *Logic.*, p. II, c. I, a. 3, p. 53 sq.

[2] « Si fallor, inquit ad hanc rem s. Augustinus, sum; nam qui non est, utique nec falli potest »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 26. Item s. Thom. (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. X, a. 12 ad 7): « Nullus potest cogitare, se non esse, cum assensu; in hoc enim, quod cogitat aliquid, percipit se esse »; Cf *ibid.* a. 8 ad 2. Idem dicatur de internis animi affectionibus. Nam qui ponit dubium testimonium conscientiae aliquam internam affectionem referentis, simul ponere cogitur veracitatem conscientiae circa illam animi affectionem, quae est dubitatio.

[3] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XV, c. 12, n. 21.

ART. III. — Quibusdam difficultatibus satisfit

24. Obiic. 1° Saepe dubitamus, utrum affectio, quam experimur, sit ista, an illa, e. g., utrum ab odio, an a praeiudicata opinione, an ab amore iustitiae, ac veritatis moveatur ad aliquid agendum. Ergo testimonio conscientiae omnino fidendum non est.

25. Resp., *Dist. ant.*, dubitamus de natura affectionis, quam experimur, aut de denominatione illi tribuenda, *conc. ant.*, de praesentia, *neg. ant. Neg. cons.* Et sane testimonium conscientiae circa puram facti praesentiam, non vero circa naturam, aut causas eius versatur; quapropter haec per alias vias investiganda sunt.

26. Inst. Aliquando dubitamus, utrum necne quaedam affectiones in nobis sint. Ergo etc.

27. Resp., *Dist. ant.*, dubitamus, utrum, necne aliquas affectiones in nobis experti fuerimus, *conc. ant.*; utrum, necne aliquam affectionem in nobis in praesentia experiamur, *neg. ant. Neg. cons.* Haec obiectio vim conscientiae nedum destruit, magis confirmat. *Non destruit* quidem, nam dubitatio non circa affectiones, quas in praesentia experimur, sed circa praeteritas affectiones versatur; praeteritae autem affectiones, uti iam monuimus [1], ad memoriam, non vero ad conscientiam pertinent. *Magis confirmat*, quia cum dubitamus, utrum, necne aliquas affectiones experti fuerimus, haec dubitatio, quae est quoddam factum internum, atque praesens, ac proinde ad conscientiam spectans, ex testimonio conscientiae comperta nobis est.

28. Obiic. 2° Conscientia amentibus, et somniantibus

---

bus animae quamdam ratiocinationem confici, non quidem ut eius existentia urgeatur, haec enim, ut diximus, est factum *per se* notum; sed ut evincatur eam nullis scepticorum cavillationibus labefactari posse. Ita s. Augustinus primum statuit *nos existere* tamquam factum per se notum, proindeque certum: « Sine ulla phantasiarum, vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me, idque nosse, et amare certissimum est » (*De Civ. Dei*, lib. XI, c. 26). Deinde adversus Scepticos, obstrepentes quemquam posse in hoc falli, ostendit, uti antea adnotavimus, illud factum ipso errore asseri: « Si fallor, sum; nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor »; Cf p. 237, not. 2.

[1] Pag. 2?6; not. 1.

saepe testatur se multa videre, et audire, quae omnino nulla sunt. Ergo conscientia re ipsa fallitur.

29. Resp., *Dist. ant.*, quae nulla sunt extra animam, *conc. ant.*, quae nulla sunt in ipsa anima, *neg. ant. Neg. cons.* Et sane, illa, quae amentes, et somniantes putant se videre, et audire, extra animam prorsus nulla sunt; sed existunt quidem in eorum anima. Quapropter cum ipsi iudicant phantasmatum obiecta extra animam existere, decipiuntur, sed non conscientiae vitio, quia haec non versatur circa ea, quae extra animam sunt. E contrario, conscientia, in eo, quod testatur *obiectum* sibi proprium, nempe internas affectiones, amentes, et somniantes non fallit' quia ipsi vere intus afficiuntur, et vere iucundos, vel ingratos sensus experiuntur. Ceterum, adversarii statum quaestionis omnino elabuntur; nos enim, cum conscientiae veracitatem propugnamus, de homine loquimur, prout, remotis impedimentis, debita facultatum suarum dispositione gaudet; illi autem exempla proferunt hominum, qui in statu versantur minime idoneo ad cognoscendum, et iudicandum.

CAPVT III.

De criterio sensuum externorum

Art. I. — Sententia, quae dicitur realismus naturalis, exponitur, et propugnatur

30. *Realismus naturalis* dicitur sententia, quae statuitur sensationes esse *per se obiectivas*, idest, immediate referre res externas, adeo ut nobis certis esse liceat de rerum externarum existentia eo ipso, quod illas sentimus. Quapropter nomine *realismi naturalis* iure appellatur, quia docet existentiam rerum, quas sensibus apprehendimus, esse veritatem primam *facti*, proindeque illam *naturaliter* nobis innotescere.

31. Veritas huius sententiae, quam docuerunt Aristoteles, omnes Ecclesiae Doctores, et inter recentes praesertim Galluppius noster [1], sequenti Propositione demonstratur:

Realismus naturalis veritati consentaneus est.

Probatur. Iam a nobis demonstratum est 1° animam

---

[1] *Lezz.*, etc., lezz. XXVI-XXX.

per sensus percipere res exteriores corporeas [1]; 2° apprehendere non solum earum qualitates sensiles, sed etiam substantiam [2]; 3° etsi res sensiles per species apprehendat, tamen illas immediate, seu in seipsis apprehendere [3]; 4° species, per quas anima res sensiles apprehendit, ab earum actione in anima produci [4]; 5° perceptionem sensitivam, etsi immediate a sensu proficiscatur, mediate tamen ab obiecto progigni [5]; necessariam esse connexionem inter actionem rei exterioris in sensum, sensationem et perceptionem sensitivam [6]. Ex his omnibus deduximus sensationes, sive perceptiones sensitivas natura sua esse *obiectivas*, hoc est per se ipsas rerum exteriorum realitatem nobis manifestare [7]. Atqui id in realismo naturali adstruitur. Ergo realismus naturalis veritati consentaneus est.

32. Aliud argumentum adiicere lubet, quod, etsi indirectum sit, tamen nostram propositionem valide confirmat. Omnes ii, qui animam per sensus externos immediate non posse percipere corpora autumant, his duabus rationibus innituntur, nempe: 1° Similitudo naturae intercedere debet inter subiectum cognoscens, et obiectum cognitum, ac proinde anima, quae est spiritualis, non potest se cum corporibus communicare, atque haec in seipsis cognoscere. 2° Si anima quidquam extra se positum perciperet, extra se operaretur, quod certe numquam fieri potest. Atqui hae rationes nullius ponderis sunt. Ergo nihil est, cur sensationes esse natura sua obiectivas negatur.

33. *Probatur minor.* 1° Similitudo inter subiectum cognoscens, et modum cognoscendi obiectum intercedere debet, non vero inter subiectum cognoscens, et obiectum cognitum in se spectata; quia non obiectum cognitum, sed cognitio est affectio cognoscentis. Quapropter anima, etsi sit immaterialis, potest tamen res materiales percipere, dummodo illas immateriali modo percipiat [8]. 2° Falsum omnino est animam non posse res externas percipere, nisi quidquam extra se agat. Nam cognitio est ex eo genere actionum, quae in anima manent, non quae extra ani-

---

[1] *Dynam.*, c. III, a. 2, p. 112.
[2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*, a. 3, p. 119. — [4] *Ibid.*, a. 4, p. 117.
[5] *Ibid.*, p. 119. — [6] *Loc. cit.*
[7] *Loc. cit.* — [8] Cf s. Thom., I, q. LXXXIV, a. 2 c.

mam feruntur [1]; ac proinde non alibi, quam in ipsa anima contingere potest. Quod ad perceptionem rerum sensilium speciatim spectat, illud etiam ex dictis perspicuum est, ipsam ex eo fieri, quod anima actionem rei obiectae excipit, non vero quod res obiecta excipit actionem animae. Unde agnoscendum est non quidem transitus subiecti ad obiectum, sed potius obiecti ad subiectum, quatenus nempe illud speciem sui in hoc immittit.

Art. II. — Oppositae sententiae refelluntur

34. Philosophi, qui realismo naturali adversantur, in eo consentiunt, quod doceant sensationes esse tantum *subiectivas*, hoc est, simplices animae affectiones, ideoque ab existentia sensilium affectionum existentiam rerum externarum minime manifestari. Ipsi autem in duas sententias scinduntur. Nonnulli ex eo, quod sensationes dumtaxat subiectivae sunt, inferunt nihil extra nos esse, quod nostris sensationibus respondeat, aut saltem id a nobis cognosci non posse. Horum opinatio dicitur *idealismus*, quia statuit mundum externum non extra nos, sed tantummodo in ideis nostris existere. Distinguitur autem idealismus in *subiectivum* et *obiectivum*. Idealismus subiectivus ille est, in quo perceptiones rerum sensilium dicuntur oriri ex unica activitate animae. Idealismus autem obiectivus ille vocatur, in quo asseritur perceptiones sensitivas a quadam causa extra animam posita, nempe a Deo, derivari.

35. Alii vero, quamvis sensationes subiectivas esse doceant, ac proinde mundi existentiam non uti factum ex sensuum testimonio compertum admittant, tamen illam ex rationis decretis stabilire conantur. Haec sententia dicitur *realismus hypotheticus*, vel *rationalismus*.

36. Iam etsi hae omnes sententiae ex demonstratione praecedentis propositionis falsae esse perspiciantur, tamen praestat nonnihil contra singulas speciatim adnotare.

Prop. 1ª. *Sensationes oriri nequeunt ab unica activitate animae, ac proinde falsus est idealismus subiectivus.*

Probatur. Anima in sensationibus se experitur passivam, unde sensationes sunt operationes passivae [2]. Atqui

---

[1] Cf *Dynam.*, c. III, a. 4, p. 116.
[2] Cf *Dynam.*, loc. cit., p. 118-119.

*

in operationibus passivis ipsum *obiectum*, ut s. Thomas inquit, *est principium, et causa movens*[1]; id quod in sensationibus experientia etiam nobis testatur, nam in perceptione, e. g., solis experimur solem esse simul causam, et obiectum perceptionis. Ergo causa sensationum ab unica activitate animae repeti non potest.

37. Praeterea, si sensationum causa esset unica activitas animae, eae vel ex nostra voluntate exurgerent, vel ex vi naturaliter animae insita evolverentur. Atqui neutrum dici potest. Ergo.

38. *Minor* quoad singulas partes ita demonstratur: 1° Sensationes ex nostra voluntate non exurgunt. Re quidem vera, sensationes neque adsunt, neque absunt, nisi positis quibusdam conditionibus externis, e. g., videre solem non possum, nisi dies sit, et fenestram aperiam; atque ipsae necessaria connexione inter se continentur, ita ut aliae sine aliis haberi nequeant, e. g., loca alia ab aliis dissita perlustrare oculis mihi non licet, nisi singula loca percurram. Atqui affectiones, quae ex voluntate exurgunt, certe neque ex conditionibus externis pendent, neque necessaria connexione inter se colligantur. Ergo sensationes a voluntate repeti haud possunt. Accedit quod saepe non possumus illas repraesentationes coram habere, quas maxime vellemus, immo illas experiri cogimur, quas maxime nollemus, easque nullo pacto declinare possumus.

2° Neque ab interna vi animae naturaliter insita sensationes evolvuntur. Et sane, anima est simplex, et a Philosophis, contra quos pugnamus, sine ullo commercio cum rebus corporeis ponitur. Atqui effectus, qui ex vi naturaliter insita alicui rei oritur, naturae ipsius rei respondere debet. Ergo, si sensationes ab unica vi animae naturaliter insita orirentur, ipsas non tamquam rerum corporearum, sed potius rerum simplicium repraesentationes experiri deberemus. Atqui id ab ipsis adversariis negatur, quia ipsi, etsi dicant sensationes ad corpora realia extra nos haud referri, tamen fatentur illas tamquam corporum repraesentativas nobis apparere. Ergo sensationes ab unica vi naturaliter insita animae repeti non possunt.

39. Prop. 2ª. *Deus causa nostrarum sensationum dici nequit, ac proinde falsus est idealismus obiectivus.*

---

[1] I, q. LXXVII, a. 3 c. Cf *Dynam.*, loc. cit., p. 118.

Probatur contra Berkeleyum [1] praecipuum idealismi obiectivi auctorem. Et sane, in sensationibus, ut supra observavimus, cum subiectum sentiens, tum obiectum, quod sentitur, quibusdam necessariis legibus subiiciuntur, imo sensationes ipsae ita inter se plerumque colligantur, ut earum una sine altera existere nequeat. Atqui si Deus earum causa esset, neque ulla ponenda esset conditio, neque inter sensationes ulla colligatio existeret; siquidem, cum Deus sit causa prorsus libera, postremam sensationem sine ullis intermediis efficere valeret. Ergo.

40. Praeterea, certum est animam nostram causis sensationum interdum obsistere, earumque impulsionem sibi quodammodo subiicere. E. g., si oculos claudimus, prohibemus, quin lux sensationes colorum in animo producat, et idem globus ex variis, quibus illum versamus, modis varie animam afficit. Atqui certum est actionem Dei ab animae nostrae nutu praepediri, aut variari non posse. Ergo.

41. Denique nos, cum, e. g., igni manum admovemus, non solum sensationem caloris, sed etiam calorem ignis experimur. Atqui, si haec sensatio, ut ad rem advertit s. Thomas, « in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum [2] ». Ergo sensationes non a Deo in nobis excitantur, sed ab ipsis corporibus producuntur.

42. Prop. 3ª. *Si sensationes sunt subiectivae, non potest ex eis per ratiocinationem argui realis existentia corporum,*

---

[1] *Tract. de princ. cognitionis humanae* (angl.),Dublini 1710, et *Dialogues entre Hylas et Philonous* etc. trad., Amsterdam 1750.

[2] *Qq. dispp., De Potent.*, q. III, a. 7 c. Ad quam rem observandum est fieri non posse ut Deus producat in nobis sensationes, quae ad corpora, ceu ad sui materiam, referuntur, quin corpora existant; si enim Deus huiusmodi sensationes in nobis excitaret, nos deciperet. id quod infinitae Eius veracitati maxime repugnat. Neque hac ratione veracitatem sensuum ex veracitate Dei cum Cartesianis deducimus. Nos enim ad veracitatem Dei confugimus, non ut realem corporum existentiam statuamus, sed ut ipsam ab Idealistarum obiectionibus vindicemus. Arbitramur enim corporum existentiam ex solo sensuum testimonio nobis immediate compertam esse; sed, cum Idealistae omnipotentiam Dei nobis obiiciunt, ipsis reponimus Deum ea non posse efficere, quae veracitati suae repugnant.

ac proinde falsus est realismus hypotheticus, seu rationalismus.

Probatur, praecipue contra Cousinium [1]. Ratiocinatio, qua ex sensationibus subiectivis, quas veluti totidem effectus in nobis experimur, arguitur realis existentia rerum sensilium, utpote causa ipsarum sensationum, conclusionem habet ampliorem praemissis. Atqui huiusmodi ratiocinatio nulla est. Ergo.

43. *Maior* ita declaratur: Si sensationes nihil extra nos patefaciunt, ex eo quod ipsas, velut effectus, in nobis experimur, et ex eo, quod nullus effectus existere potest sine causa, sequitur oportere esse aliquam earum causam, non vero hanc causam esse corpora. E. g., si sensationem frigoris ab ipsa nive in anima produci non experiremur, sane ex eo, quod hac afficimur sensatione, atque ex eo, quod nullus effectus est sine causa, illud dumtaxat evinci potest, aliquam esse huiusmodi sensationis causam; at quomodo certi reddimur hanc causam esse nivem? Nonne Idealistae vel ipsam animam, vel Deum eius causam esse reponere possunt?

44. Itaque existentia mundi sensilis est veritas primitiva *facti* nempe huiusmodi, ut ipsae perceptiones sensiles illam nobis immediate manifestent.

Art. III. — Quaedam Scepticorum, atque Idealistarum difficultates diluuntur

45. Obiic. 1° Dormientes, aeque ac vigilantes, corpora percipere putant, quae re ipsa non sunt. Atqui certe scire non possumus vitam nostram non esse perpetuum somnium. Ergo certe scire non possumus existere corpora, quae percipere nobis videmur.

46. Resp., *Dist. mai.*, eodem modo, ac vigilantes, *neg. mai.*, diverso modo, *conc. mai. Neg. min.*, et *cons.* Et sane, inter vigilantium, et dormientium perceptiones quidquam interesse ne Sceptici quidem diffiteri possunt; si enim nihil interesset inter statum vigiliae, et statum somnii, certe ipsi alium ab alio, sicuti caeteri homines faciunt, minime secernerent. Non desunt autem notae, quibus oppositos hos status animi internoscere nobis licet. Nam 1° in vigilia, non autem in somnio experimur actio-

---

[1] *Cours d'hist.*etc., leç. XIX, *Oeuvr.* t. I, p. 271 sqq, Bruxelles 1840.

nem rerum obiectarum, quibus circumdamur, in nostros sensus; unde in vigilia illas percipere, in somnio autem imaginari dicimur. 2° Quae in somnio nobis videntur, minime apta, colligataque inter se sunt, nulla certa lege sibi succedunt, et nullis loci, temporis, aliisque eiusmodi nexibus continentur, quae omnia vigilantes constanter experimur. Hinc aiebat Lucullus apud Tullium: « Simul ut experrecti sumus, visa illa contemnimus, neque ita habemus, ut ea, quae in foro gessimus [1] ».

47. Obiic. 2° Sensus saepenumero nos fallunt. Ergo tamquam criterium veritatis assignari nequeunt.

48. Resp. *Dist. ant.*, si non sint rite dispositi, *conc. ant.*, etiam cum sint rite dispositi, *subd. ant.*: nos fallunt circa sensilia *communia*, et *per accidens*, *conc. ant.*, circa sensilia *propria*, *neg. ant. Neg. cons.* Et sane sicut in quovis instrumento, ita in sensibus quaedam requiruntur, ut officio suo rite perfungantur. Etenim 1° debent illi esse sani, et valentes, namque, ut s. Thomas monuit, si quo vitio laborant, rerum obiectarum impulsiones in se recte excipere nequeunt [2]. Ita « febricitantibus, inquit idem sanctus Doctor, omnia videntur amara, propter hoc, quod sentiunt per linguam plenam cholera, quae est amara [3] ». Secundo, inter res obiectas, et sensus non maius aequo intervallum intercedere debet; alioquin res obiectae necessariam in sensus impulsionem minime efficiunt [4]. Tertio, nullum inter sensus, et res obiectas debet interiacere medium, quo rerum ipsarum impulsio depravetur, aut plene intervertatur. E. g., remus in aquis immersus vi-

---

[1] *Acad.*, lib. II, c. 17. Cf s. Aug., *Epist.* CLIX, n. 3. Quod de somniantibus, idem de insanis, et ebriis dicatur. Idem sanctus Doctor (*Solil.*, lib. II, c. VII, n. 13) advertit hac difficultate existentiam corporum non solum non destrui, sed pro re certa sumi. Etenim Sceptici nobiscum consentiunt perceptiones dormientium inanes esse eo quod a perceptionibus vigilantium discrepant. Iam si illas pro falsis habent, quod ab his differunt, has veras esse fateri debent; siquidem sicut error sine veritate, ita dissimilitudo sine similitudine existere non potest.

[2] I, q. XVII, a. 2 c.

[3] *De Anim.*, lib. II, lect. XXI. « Palato non sano poena est panis, qui sano suavis est; et oculis aegris odiosa lux, quae puris amabilis »; *Conf.* lib. VII, c. 16.

[4] Cf s. Thom., *In lib. III Meteor.*, lect. IV.

detur fractus, quia non solum per aerem, sed etiam per aquam sensibus exhibetur [1].

49. His praestitutis, sensus, dummodo sint rite dispositi, recteque adhibeantur, numquam circa propria obiecta falluntur. Etenim cuilibet potentiae naturale est ferri circa proprium obiectum, ac proinde si sensus circa sensibilia propria deciperentur, error ex ipsa eorum natura promanaret. Atqui absurdum est consequens; siquidem, aiente s. Thoma, « quod alicui convenit ex sua natura, et non ex aliqua causa . . . deficiens esse non potest [2] ». Absurdum igitur est antecedens. Hinc idem Aquinas statuit hoc principium: « Nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum decipitur [3] ». Quod si de sensilibus *communibus* et *per accidens* sermo sit [4], potest, ut idem sanctus Doctor inquit, error occurrere « etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia [5] ». Attamen etiam huiusmodi errores vitari possunt, si eadem res pluribus sensibus, et praesertim tactu, *supra quem*, ut ait s. Thomas, *omnes alii sensus fundantur* [6], exploretur; nam, ut advertit Nemesius, sensus arcta quadam communione inter se continentur, ac proinde alter errorem alterius facile manifestat [7].

50. Ad hanc rem praestat adnotare vim criterii *sensuum externorum* haud imminui illis falsis iudiciis, quae aliquando intellectus, ope sensuum, de rebus sensilibus conficit. Etenim, in hisce iudiciis vel intellectus iudicat de ipsa affectione sensuum, nempe sensus hoc, vel illo modo a rebus affici; vel iudicat res eo modo in se esse, quo a sensibus repraesentantur [8]. Si de prima iudiciorum specie agitur, « sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria [9] », nam « secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat [10] ».

---

[1] Cf s. Aug., *De vera Relig.*, c. 33, n. 61; et s. Thom., *Op. cit.* lect. III.

[2] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 15, n. 2. — [3] *Op. cit.*, lib. III, c. 108.

[4] Cf *Dynam.*, c. III, a. 2, p. 112-113.

[5] I, q. XVII, a. 2 c. — [6] I, q. LXXVI, a. 5 c.

[7] *De nat. homin.*, c. 8. — [8] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 11 c.

[9] *Ibid.* — [10] *Ibid.*

Hinc s. Augustinus aiebat: « Ne ipsi quidem oculi fallunt, non enim renuntiare possunt animo, nisi affectionem suam [1] ». Sin de altera, dicendum est illa iudicia esse vera, quoties facultates sentiendi rite adhibentur, quia cum ipsae rite adhibentur, perceptio sensitiva rem, uti in se est, manifestat. Quod si facultates sentiendi rite non adhibentur, illa iudicia sunt falsa. At vero error non ab ipsa sensuum natura, sed a temeritate nostra proficiscitur; intellectus enim minime expendens, utrum ea omnia sensibus suppetant, quibus ad rite fungendum officio suo opus habent, illorum testimonium excipit, falsumque de rebus iudicium pronuntiat [2]. « Si quis, inquit s. Augustinus, remum frangi in aqua opinatur, et, cum inde aufertur, integrari, non malum habet internuncium, sed malus est iudex; nam ille pro sui natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit, si enim aliud est aer, aliud aqua, iustum est, ut aliter in aere, aliter in aqua sentiatur [3] ».

CAPVT IV.

De criterio rationis

51. *Ratio*, prout est quoddam criterium, triplici nomine appellatur, nempe *intuitiva*, *inductiva*, et *deductiva*, quia, ut iam diximus [4], tria complectitur, nempe *intelligentiam*, sive *intuitionem*, *inductionem*, et *syllogismum*.

Art. I. — De ratione intuitiva

52. Ratio intuitiva pro criterio veritatum primitivarum, quae necessariae sunt, habetur. Hae veritates *immediata evidentia* gaudent, ita ut « quisque statim probet audita [5] », atque *axiomata*, vel *dignitates* passim appellantur.

53. Prop. *Veritas iudiciorum immediata evidentia fruentium adeo manifesta est, ut non solum demonstrationis non egeat, sed ne demonstrari quidem possit*; *potest tamen aliquo modo declarari*.

Probatur 1ª pars. Demonstratione opus est, ut convenientia, aut discrepantia cuiusdam attributi cum subiecto

---

[1] *De vera Relig.*, c. 33, n. 62.
[2] Cf s. Thom., *ibid.* — [3] *Op. cit.*, c. 33, n. 62. — [4] P. 235.
[5] *In lib. III Sent.*, Dist. XXXV, q. II, a. 2 *sol.* 1 c.

detegatur. Atqui in enunciationibus immediate evidentibus illa convenientia, aut discrepantia adeo manifesta est, ut non solum ipsam detegi necesse non sit, sed etiam contrarium his, inter quae illa convenientia, aut discrepantia perspicitur, cogitare nemo umquam possit [1]. Ergo.

54. *Probatur* 2ª pars. Quaelibet demonstratio principiis per se evidentibus innititur; ac proinde qui auctoritatem immediatae evidentiae demonstrare vult, iam tamquam certa sumere debet principia per se evidentia, ex quibus haec demonstratio proficiscitur. Atqui demonstratio, in qua pro certo sumitur id, quod vult demonstrari, nulla est. Ergo.

55. *Probatur* 3ª pars. Error ex eo in mentem cadere potest, quod ipsa interdum medio opportuno non utitur ad rei veritatem diiudicandam; hinc, quoties mens rem sine ullo medio, sed ipsa per se cognoscit, nullus errori locus esse potest. Atqui in enunciationibus, de quibus hic agimus, mens connexionem inter terminos sine ullo medio cognoscit. Ergo in huiusmodi enunciationibus nullus errori locus esse potest [2].

Art. II. — De ratione inductiva

56. Ratio, prout ex veritatibus particularibus aliquam veritatem generalem per *inductionem* colligit, *inductiva* dicitur, et habetur pro criterio veritatum deductarum contingentium. Hic autem loquimur de inductione *incompleta*, nam inductionem *completam* nobis largiri certitudinem perspicuum ex se est; siquidem tota eius vis in eo posita est, ut toti generi tribuatur id quod compertum est singulis speciebus illo genere comprehensis convenire [3].

57. Prop. *Inductio incompleta, quae sufficientem partium enumerationem exhibet, certitudinem nobis largitur.*

Probatur. Inductio incompleta, quae sufficientem partium enumerationem exhibet, ut alibi diximus [4], in firmitate ordinis mundani innititur. Atqui dubitari non potest de firmitate ordinis mundani. Ergo.

58. *Minor* demonstratur ex ipsa rerum mundanarum na-

---

1 Cf s. Thom., *In lib. I Post. Analyt.*, lect. XIX.
2 Cf Henr. Gandav., *Summa*, q. II, a. 3, n. 8.
3 Cf *Log.*, part. I, c. III, a. 6, p. 48.
4 *Log.*, loc. cit., p. 49.

tura. Et sane « eo modo, inquit s. Thomas, aliquid operatur, quo est [1]», sive « similiter unumquodque habet esse, et operationem [2] ». Atqui causae naturales huiusmodi sunt, ut electionis vi destituantur. Ergo oportet, ut in ipsis sit « virtus operativa determinata ad unum [3] »; ac proinde quoties causa naturalis in eadem rerum conditione versatur, toties eumdem effectum producit, nisi causa aliqua exterior eius actioni obicem opponat [4]. Atqui ex uno, eodemque modo, quo causarum naturalium operationes fiunt, firmitas ordinis mundani exurgit. Ergo de firmitate ordinis mundani dubitari non potest.

59. Huius argumenti vis haud minuitur ex eo, quod aliquando causae naturales, ut diximus, ab aliqua causa exteriori impediuntur, quominus effectum suum producant [5]. Etenim ad inductionem spectat non eventus particulares, sed leges universales naturae nobis manifestare, quia eius conclusio, ut diximus [6], est semper universalis. Atqui causae naturales etiam quando impediuntur, quominus effectum suum producant, virtute producendi illum effectum haud destituuntur; ac proinde universalis lex naturae, quod nempe quaedam causa ad quemdam effectum producendum determinata est, firma, immotaque manet. E. g., etsi aqua ob morbum, quo corpus hydropici laborat, eius sitim non restinguat, sed augeat; tamen ipsa vim restinguendi sitim non amittit, ita ut semper certum nobis sit aquam vi restinguendi sitim pollere. Ergo ex eo, quod impedimentum actioni causarum naturalium obiici possit, nihil contra veritatem enunciationum, quae inductione comparantur, inde conficere licet.

60. Diximus, *quae sufficientem partium enumerationem exhibet*; nam, ut constat ex iis, quae in *Logica* diximus, si quamdam qualitatem in paucis, non vero in plerisque

---

[1] I, q. LXXV, a. 2 c.
[2] *Ibid.*, a. 3 c. — [3] I, q. XXII, a. 2 ad 4.
[4] « Pertinet ad agens naturale, ut suum effectum producat, quia natura uno, et eodem modo operatur, nisi impediatur »; I, q. XIX, a. 4 c. Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. 17, n. 32.
[5] Huiusmodi impedimentum accidere potest vel secundum leges, quibus mutuae actiones causarum naturalium reguntur, vel potest oriri ab immediata Dei actione, et tunc, ut alias videbimus, existunt facta *supernaturalia*. — [6] *Log.*, loc. cit., a. 2, p. 39-40.

individuis experti sumus, illam esse ipsis naturalem, proindeque in ceteris eiusdem naturae quoque inveniri magis, vel minus probabile, sed non certum esse nobis potest.

61. Ex his colligitur falsum esse id, quod Humius autumavit; nempe vim inductionis incompletae nullo firmo principio inniti[1]. Etenim, quemadmodum Scotus monuit[2], atque a nobis iam ostensum est, veritas inductionis ab experientia, et a ratione vim suam sumit. Experientia enim ostendit quamdam qualitatem constanter in aliqua re inventam esse; ratio autem suggerit illam qualitatem, eo quod constanter in illa re invenitur, ad eius naturam pertinere; ex quo consequitur fore ut illa qualitas in omnibus similibus subiectis constanter inveniatur.

62. Obiic. Leibnitius[3], Genuensis[4], Rosminius[5]: Certitudo perfecta non invenitur, nisi in iis, quorum oppositum est impossibile. Atqui fieri potest, ut id, quod legibus naturae adversatur, eveniat. Ergo certitudo inductionis, quae a constantia legum naturalium pendet, non est perfecta.

63. Resp., *Dist. mai.*, est impossibile vel *absolute*, vel *naturaliter*, *conc. mai.*, *absolute* tantum, *neg. mai. Dist.* pariter *min.*, fieri potest *absolute*, *conc. min.*, *naturaliter*, *neg. min. Neg. cons.* Re quidem vera, certitudo, quemadmodum ex s. Thoma monuimus[6], diversa ratione dicitur *perfecta*, prout diversae speciei est; nam certitudo *metaphysica* perfecta dicitur, quia oppositum est absolute impossibile; certitudo autem *physica* est perfecta, quia oppositum est impossibile *hypothetice*, seu inspecto naturae ordine[7]. Iam certitudo, quam inductio nobis largitur, est physica, ac proinde est perfecta; nam etsi id, quod legibus naturae opponitur, non sit absolute impossibile, tamen omnino certum est rem naturaliter secus evenire non posse.

---

[1] *Essais sur l'entendement humain*, Ess. IV, part. II, *Oeuvr. phil.*, trad. de l'angl., t. I, p. 121-138, Lond. 1788.
[2] *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, *Schol.*
[3] Dissert. *De stylo philos. Marii Nizolii*, § 32.
[4] *Artis Logico-crit.* lib. V, c. 6.
[5] *Trattato della coscienza morale*, lib. III, sez. 2, c. 2, a. 3.
[6] Cf *Log.*, part. III, c. IV, a. 2, p. 91. —[7] Cf p. 233 234.

ART. III. — De ratione deductiva

64. Ratio, prout ex veritatibus generalibus alias minus generales, aut particulares per syllogismum elicit, *deductiva* dicitur, et ideo habetur pro criterio veritatum deductarum, sive hae necessariae, sive contingentes sint. Circa huiusmodi criterium duo nobis demonstranda sunt, nempe syllogismi veritas, et utilitas.

65. Prop. 1ª. *Veritas syllogismi sine contradictione negari non potest.*

Probatur. Non potest sine contradictione concedi aliqua enunciatio, et simul negari alia, quae cum illa necessario connectitur. Atqui inter praemissas, et conclusionem syllogismi necessaria connexio existit, siquidem conclusio cuiuscumque syllogismi tunc dicitur secundum logicae regulas derivari ex praemissis, cum illa his continetur. Ergo si quis praemissas concederet, et conclusionem negaret, eamdem enunciationem simul assereret, et negaret, ac proinde in contradictionem impingeret. E. g., in hoc sillogismo: *Omne animal habet vitam sensitivam; atqui homo est animal; ergo homo habet vitam sensitivam*; si quis concedat haec duo, nempe, omne animal vita sensitiva frui, atque hominem esse animalium speciem, iam exinde concedit hominem vi sentiendi pollere; quocirca si eam negaret, a se ipso dissideret.

66. Prop. 2ª. *Syllogismus ad inveniendam veritatem immane quantum utilitatis confert.*

Probatur contra Van-Helmontium [1], aliosque philosophiae peripateticae osores. Mens cum progreditur ad cognoscendum *actu* illud, quod antea *virtute*, seu *potentia* cognoscebat, novam cognitionem adipiscitur. Atqui mens ope syllogismi sibi comparat *actu* illam cognitionem, cuius adquirendae virtute dumtaxat pollebat. Ergo syllogismus ad veri cognitionem valde utilis est.

67. *Probatur minor*. Mens, cum praemissas in se cognoscit, conclusionem, quae in illis *potentia* continetur, *potentia*, non *actu* cognoscit, quia satis non est aliquid altero contineri, ut mens unum videns, videat et alterum; sed necesse est, ut aliud alio contineri perspiciat. Atqui mens nonnisi ope syllogismi conclusionem praemissis con-

---

[1] *Log. inutilis*, tract. VIII, *Opp.*, p. 27, Lugduni 1667.

tineri *actu* cognoscit. Ergo mens ope syllogismi progreditur ad agnoscendum *actu* illud, quod antea *potentia* dumtaxat cognoscebat.

68. Ut haec clariora fiant, memoria revocandum est cognitionem, quam per syllogismum nobis comparamus, non esse *intuitivam*, per quam *aliquid in alio cognoscitur*, sed esse *deductivam*, per quam *aliquid ex alio cognoscitur*[1]; unde conclusio ex praemissis *elici*[2] dicitur. Atqui ratio non potest conclusionem ex praemissis elicere, nisi duas exerat actiones, quarum una veritatem praemissarum, altera veritatem conclusionis cognoscit[3]. Ergo nos ratiocinando conclusionem cognoscimus non eodem actu, ac praemissas, sed novo actu, qui illi succedit; unde primum investigamus, utrum extrema cum medio conveniant, deinde ex hac investigatione relationem ipsorum extremorum cognoscimus.

CAPVT V.

De criterio memoriae

Art. I. — Veracitas huius criterii ostenditur

69. Etsi memoria, uti diximus[4], nihil novi nos doceat, tamen ipsa cognitiones ante adeptas revocat, ac proinde conditio est, sine qua scientia humana constare non potest. Iam praeteritas cognitiones, quas memoria, cum recte adhibetur, nobis suggerit, re vera olim in nobis extitisse, sequenti Propositione demonstratur:

Memoriae veracitas negari non potest, quin simul ipsa memoria animo denegetur.

Probatur. Omnes in his duobus consentiunt: 1° quod memoria posita est in vi recognoscendi perceptiones, quas antea habuimus; 2° quod memoria non aliter nos decipere potest, nisi quatenus ante mentem sistit perceptiones, quas antea non habuit. Atqui horum unum altero destrui-

---

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 15 c.

[2] Cf s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XVIII, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[3] « Tunc dicitur, subdit s. Thomas, aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque, sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud »; *Op. cit.*, ibid.

[4] P. 235-236.

tur. Ergo oportet memoriam aut tamquam per se veracem habere, aut animo denegare [1].

70. Praeterea, nos potestate pollemus discernendi perceptiones, quas re ipsa habuimus, ab iis, quae fictitiae sunt; nam quoties conamur aliquid, cuius obliti sumus, recordari, species rerum, quae nobis sese offerunt, respuimus, donec illa, quam quaerimus, nobis occurrerit. Atqui potestas, qua reale a fictitio discernitur, est verax. Memoria igitur, quae est huiusmodi potestas, verax est [2].

ART. II. — Nonnullae obiectiones diluuntur

71. Obiic. Nihil frequentius auditur, quam memoria nos decipi. Ergo memoria non est criterium veri.

72. Resp., *Dist. ant.*, eo quod saepe obliviscimur eorum, quae antea cognovimus, *conc. ant.*, eo quod revera non habuimus cognitiones, quas memoria perspicue revocat, *neg. ant. Neg. cons.* Si res diligenter expendatur, facile perspicietur homines huius rei potissimum conqueri, quod nonnisi pauca eorum, quae didicerunt, in memoriam revocare possunt, non quod perceptiones novas pro praeteritis accipiunt. Iamvero illud non ex memoriae vitio, sed ex limitibus ipsius oritur, qui in causa sunt, cur non recordemur omnium, quae didicimus.

73. Inst. Atqui re ipsa homines quandoque putant figmenta suae phantasiae esse imagines factorum, quae olim perceperunt. Ergo.

74. Resp., *Dist. ant.*; hoc evenit penes homines haud sui compotes, *conc. ant.*, apud homines sui compotes, *neg. ant.* Revera, quemadmodum Aristoteles iam animadvertit, illud, quod nobis adversarii obiiciunt, in iis quandoque occurrit, qui *extasim*, idest, ut explicat s. Thomas, *alienationem mentis* pati solent [3]. «Phantasmata enim, interprete eodem sancto Doctore, quae eis de novo occurrunt, existimantur, ac si essent aliquorum prius factorum ac si memorentur illa, quae numquam viderunt, aut audiverunt [4] ». Iam patet vim facultatum animae non esse ex iis metiendam, quae insanis, sed quae sanis accidunt.

---

[1] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XI, c. 8, n. 13.
[2] Cf s. Aug., *Conf.*, lib. X, c. 19, n. 28.
[3] *In* Arist. *De Mem. et Rem.*, lect. III. — [4] *Ibid.*

CAPVT VI.

De auctoritate humani testimonii

75. Quanti momenti sit vim huius criterii statuere, ac vindicare, illud maxime demonstrat, quod, eo sublato, multa nos laterent, quae ad Catholicae Religionis Divinitatem agnoscendam necessaria sunt, siquidem, uti s. Augustinus animadvertit, Christus ipsam in quibusdam factis publicis fundavit, e. g., in existentia miraculorum, in Martyrum constantia, aliisque, quae certa nobis esse non possunt, nisi ex aliorum auctoritate [1]. Quin immo, aiente eodem sancto Doctore, « multa possunt afferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum [2] ».

Art. I. — Quaedam notiones praemittuntur

76. Cum aliquid nosmetipsi non cognovimus, sed pro certo habemus ex eo dumtaxat, quod ab aliis narratur, tunc *credere* dicimur. Iam qui aliquid tamquam a se cognitum alteri significat, *testis*, et actio, qua rem asserit, *testimonium* dicitur. Actio autem, qua testi assentimur, *fides*, et ratio, qua illi assentimur, sive vis, qua testis pollet, movendi nos ad assensum, *auctoritas* audit. Gignitur autem auctoritas alicuius testis ex eius *scientia*, et *probitate*; nam tum testi fidem adiungimus, cum iure existimatur ipsum et veritatem assecutum esse, et vera loqui. « Quod alicui non credatur, ex duobus contingit, aut quia est, vel reputatur ignorans; aut quia est, vel reputatur mendax [3] ». Insuper auctoritas aut Divina, aut humana est, eaque cum circa dogmata, tum circa facta versari potest.

77. De auctoritate Divina impium est disputare, quia cum Deus sit ex essentia sua verax, immo ipsa Veritas, Eum vel decipi, vel decipere quemquam repugnat quam

---

[1] *De util. credendi*, c. 16 sqq. n. 34 sqq. Hinc factum est, ut nullo non tempore hostes Religionis Christianae vim auctoritatis impugnare pro viribus conati sint.

[2] *Op. cit.*, c. 12, n. 26, et 28. Cf *De Ord.*, lib. II, c. 9, n 26.

[3] *In lib. De Divinis Nomin.*, c. 1, lect. I.

maxime; unde quaecumque Deus revelat, certitudine absolute metaphysica gaudent [1]. De auctoritate autem humana, quae complectitur dogmata, alibi sermo nobis occurret. Quamobrem de auctoritate humana, prout circa facta versatur, hic dumtaxat disserendum nobis est.

78. Iam testes, qui factum narrant, vel *oculati*, vel *auriti* sunt, prout illud vel oculis suis usurparunt, vel ab aliis acceperunt. Rursus, si factum, quod narrant, accidit eo tempore, quo ipsi vivebant, *aequales*, sive *coaevi*; sin factum evenit multos ante annos, *recentes* audiunt. Media autem, per quae testimonium hominum ad posteros transmittitur, sunt *Traditio*, et *Historia*. Traditio est facti narratio, quae per non interruptam seriem testium usque ad nos ore transmissa est; atque historia est narratio factorum, quae scriptis continetur. Hisce duobus instrumentis addi potest aliud, nempe *Monumenta*, quae sunt quaedam signa publica destinata ad alicuius illustris facti memoriam perpetuandam.

Art. II. — De humano testimonio spectato in seipso

79. Ut ordinem in hac controversia adhibeamus, sequentes statuimus propositiones:

Prop. 1ª. *Plurimi testes, qui concorditer narrant aliquod factum simplex, publicum, et illustre, fidem prorsus merentur.*

Probatur contra Lockium [2], Genuensem [3], La-Placeum [4], aliosque, qui autumant ex testimonio humano maiorem, vel minorem probabilitatem progigni, numquam vero certitudinem. Ad fidem cuidam testimonio conciliandam duo expostulantur, nempe ut testes neque decipiantur, neque mentiantur. Atqui plurimi testes circa factum quoddam simplex, publicum, et illustre decipi nequeunt, decipere autem alios nec volunt, nec possunt. Ergo plurimi testes, cum factum simplex, publicum, et magni momenti narrant, omnem fidem merentur.

---

[1] Idem de auctoritate Catholicae Ecclesiae dicendum est. Deus enim ipsam constituit suae revelationis custodem, magistram, et vindicem, iugiterque ei assistit; quapropter si erraret, vel deciperet in his, quae ad fidem, moresque pertinent, ipse Deus falli, aut fallere dicendus esset.

[2] *Op. cit.*, lib. IV, c. 15, § 4. — [3] *Artis logico-crit.*, lib. IV, c. 2.

[4] *Essais phil. sur les probabilités*, ed. 3, p. 129, Paris 1816.

80. Prima *minoris* pars ita demonstratur. Plurimi circa idem factum sensile deciperentur, si eodem organorum sensoriorum vitio laborarent, vel eumdem defectum attentionis paterentur. Atqui neutrum evenire potest. Non primum; nam defectus naturales sunt *per accidens*, idest *praeter intentionem naturae*; id autem, quod est *per accidens*, in plurimis evenire non potest [1]. Non alterum; si enim factum est simplex, sive minutorum adiunctorum expers, valde intento animo opus non est ad illud perspiciendum; sin grave, et illustre, nihil certe est, cur suspicemur plurimos testes nullam adhibuisse attentionem ad ipsum observandum.

81. Altera pars evincitur tum ex parte testium, tum ex parte eorum, qui factum audiunt. Ex parte quidem testium. Namque homines natura ita comparati sunt, ut veritatem diligant: quocirca, nisi a perturbatis animi motibus abripiantur, ad mendacium adduci minime patiuntur. Atqui fieri nequit, ut plurimi homines eisdem effraenibus cupiditatibus mancipentur, ideoque in idem mendacium conspirent; cupiditates enim multae, et diversae sunt, utpote quae a diversa indole, diversisque moribus oriuntur, ac proinde discordes homines faciunt, solaque veritas, quae eadem necessario est, eos ad consensionem adducere potest. Ex parte autem eorum, qui factum audiunt. Nam, cum factum sit magni momenti, homines non adhibent illi fidem, nisi ipsum attente expendant; et quoties factum est publicum, fraus, si qua sit, facile deprehendi potest; quapropter testes mentiri non potuisse pro certo habendum est; nemo enim adeo insanus est, ut, cum praevideat mendacium detectum iri, mentiatur.

82. Neque dicas exceptioni in legibus, quae mores hominum gubernant, ex abusu eorum libertatis locum esse posse. Etenim, etsi huiusmodi exceptio absolute possibilis sit, tamen, cum nullam, ob quam fiat, rationem extare nobis constat, ipsam reipsa factam non esse certi sumus [2].

---

[1] Cf s. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 34.

[2] Exinde illud patet, quod ad assequendam certitudinem satis est cognoscere, nihil esse, quod testes ad fallendum inducere valeat; nam, cum homines naturali amore erga verum teneantur, veritatem

83. Prop. 2ª. *Unius testimonium, si non semper, haud raro certam cognitionem parit.*

Probatur contra Ab. de Prades[1], Auctorem *Instit. Lugd.*[2], aliosque. Et sane, haud raro certi sumus unicum testem deceptum non esse in facti observatione; e. g., cum testis factum narrat, quod in sensus facile incurrit, cuiusque vel sua, vel suorum valde interest. Item haud raro certi sumus unicum testem mentiri noluisse, e. g., cum testis probitate adeo spectata est, ut nullam exhibeat dubitationem, vel cum testis rem narrat coram eis, qui eventui adfuere, et quorum maxime intererat mendacium coarguere. Itaque de scientia, et probitate unius testis haud raro constare nobis potest. Atqui ab huiusmodi qualitatibus testis vis auctoritatis pendet. Ergo unum testem haud raro certitudinem gignere pro certo habendum est [3].

84. Prop. 3ª. *Testimonium circa facta supernaturalia certitudinem gignere potest.*

Probatur contra omnes recentes incredulos, et maxime contra Straussium. Ad certo assequendam veritatem testimonii de facto supernaturali oportet, non secus ac de naturali, ut nobis constet testes non esse deceptores, nec deceptos. Atqui haec duo explorata nobis esse possunt. Ergo.

85. Quod spectat ad primam partem *minoris*, ea ipsa momenta, quibus veracitas testium in facti naturalis narratione dignoscitur, etiam evincunt eos, cum factum supernaturale testantur, nec posse, nec velle mentiri.

86. Quoad alteram partem, certi quoque esse possu-

---

non deserunt, neque corrumpunt, nisi quidquam sit, quod eos ad fallendum movet. Quod si testes facta narrent, quae receptis vulgi opinionibus obsistunt, pro eorumque veritate contumelias, dedecus, cruciatus, ipsamque mortem libenter perferant, illorum testimonio gravissimum pondus profecto accedit. Hac sane de causa illa facta, quae in Christianae Religionis fundatione contigerunt, ea certitudine gaudent, qua nulla maior excogitari potest.

[1] *Encycloped.*, art. *Certitude.* — [2] *Logic.*, Dissert. II, sect. III.

[3] Ob eamdem rationem de ipsis factis parvi momenti, et non simplicibus saepe certitudo existere potest. Etenim facta huiusmodi non raro testes habent, de quorum scientia, et probitate ne minima quidem suspicio existit; e. g., si adiuncta facti eiusmodi sunt, ut facile observari queant, aut si perspicimus nihil fuisse quod testes ad ea facta fingenda, aut corrumpenda induxerit.

mus testes non esse deceptos. Sane maior difficultas miraculi pertinet ad eius effectionem, quia in producendis effectibus supernaturalibus opus est virtute infinita, sed non ad eius cognitionem; nam factum supernaturale non minus est sensibus obvium, quam naturale, cum non postulet acutiorem oculorum aciem, ut videatur, neque exquisitiorem tactum, ut contrectetur. E. g., ad videndum hominem viventem, postquam a mortuis exsuscitatus est, non requiritur acutior visio, quam quae requiritur ad eum videndum vivum, antequam mortuus esset. Immo adnotandum est difficilius homines posse decipi in observatione facti supernaturalis, quam naturalis. Spectatores enim, cum in factum insolens, et mirabile incidunt, principio de illius veritate dubitare solent; deinceps sedulam ipsius inquisitionem instituunt; neque ipsi suum adsensum adhibent, nisi rem ita se indubitanter habere perspexerint.

Art. III. — De Traditione, et de Monumentis

87. Hactenus testimonium humanum in seipso spectavimus; modo ad expendendam vim instrumentorum, per quae ad posteros transmittitur, progrediamur. Atque in primis, quod attinet ad *Traditionem*, nos vim illius traditionis propugnamus, quae est *constans*, nempe in qua ab ultima linea traditionali ad caput traditionis facilis regressus patet; et *ampla*, hoc est, in qua singulae lineae multos habent testes. Quare statuimus hanc Propositionem:

Traditio, quae est constans, et ampla, certam factorum notitiam nobis largitur.

Probatur contra Lockium [1], Bayleum [2] Pouillyum [3] aliosque eius socios in Gallica *Academia Inscriptionum* [4]. Traditio, quae constantia, et amplitudine exornatur, plurimorum, qui aetate, moribus, ingenio etc., discrepant, concordi testimonio fulcitur; quoties enim traditio hisce

---

[1] *Essai* etc. lib. VI, c. 16. — [2] *Dict. hist. crit.*, passim.

[3] *Discours sur l'incertitude de l'histoire*, 16 Déc. 1722, inter *Mémoires de littérature*, t. VI.

[4] Horum sententiam Beaufort tuitus est integro opere, cui hanc adlevit epigraphen: *Sur l'incertitude des cinqs premiers siècles de l'histoire romaine*, La Haye 1738.

dotibus gaudet, compertum est nullam lineam traditioni refragari, sed hanc ab omnibus quavis aetate acceptam esse. Atqui de huiusmodi testimonio, ut paulo ante ostendimus, dubitare nullo modo nobis licet. Ergo traditiones amplae, et constantes pro certis omnino habendae sunt.

88. Neque dicas facta, cum per vulgi ora transeunt, corrumpi. Etenim haec corruptio evenire potest circa quaedam levia adiuncta, numquam tamen circa summam, et potiora adiuncta factorum, praecipue si haec magni momenti sint; cum enim corruptio contingere non posset, nisi ex testium conventione, dicendum foret homines duarum saltem generationum [1] in facto corrumpendo concordasse; quod, ut vidimus, constantiae ordinis moralis repugnat. Diversitas autem adiunctorum non solum non evertit, sed magis, magisque confirmat veritatem facti; certissima enim veritate nititur substantia facti, quam homines diversarum generationum, locorum, et morum eamdem, licet diversis adiunctis exornatam, testantur. Ceterum, si ipsa substantia facti corrumperetur, tunc factum re ipsa destrueretur; unde traditio ad facti ipsius originem non ascenderet, hoc est, non esset constans, neque idcirco ex iis, quae fidem merentur.

89. Quod ad *monumenta* spectat, praemonendum est nos non in aliis monumentis vim probandi facta agnoscere, quam in iis, quae sunt ipsis factis coaeva, et a cuncto populo ad aliquod solemne, et publicum factum posteritati commendandum eriguntur. Hoc sensu accipienda est sequens

Prop. ***Monumenta certam notitiam factorum vel remotissimae antiquitatis nobis comparant.***

Probatur. Monumenta testantur factum quoddam eo tempore, quo illa erecta sunt, ab omnibus pro vero habitum fuisse. Atqui dubitandum non est, ut ostendimus, de factis, quae omnes coaevi pro certis habent. Ergo ex monumentis certa cognitio factorum obtineri potest. Et sane, nemini sui compoti in mentem venire potest incolas cuiusdam civitatis in eo conspirare potuisse, ut publico

---

[1] Diximus *duarum saltem generationum*, quia generationes, ac proinde lineae traditionis non eodem temporis momento evanescunt, sed sensim sine sensu sibi succedunt, nam senes, viri, iuvenes, pueri eodem tempore vivunt.

documento factum commendarent, cuius falsitas omnibus patesceret, aut, si pauci id aggressi essent, ceteros de illius falsitate siluisse.

Art. IV. — De Historia

90. Si traditione, et monumentis veritas antiquissimorum factorum, sarta tecta usque ad nos transmitti potest, id potiori iure de historia tenendum est.

Prop. *Historia, tum vetus, tum recens, certam praeteritorum factorum notitiam nobis praebet, dummodo in ea critices regulae serventur.*

Probatur 1ª pars. Vetus historia civitatum tabulariis, caeterisque publicis actis, vel aliis id genus instrumentis innititur. Ergo eam saltem fidem meretur, quam hisce instrumentis inesse demonstravimus; immo, ni fallimur, maiorem, quam in traditione, et monumentis, propterea quod difficilius est corrumpere scripturam, quam traditionem difficiliusque est monumenta interpretari, quam scripturam intelligere.

91. *Probatur* 2ª pars. Scriptor historiae recentis, nempe factorum, quae sua aetate evenerunt, ea narrat, quae quamplurimi vel oculis suis hauserunt, vel ab aliis exceperunt, quaeque idcirco plurimos testes aut oculatos, aut auritos habent; quapropter ipsum mendacem suspicari non possumus, nisi sumamus aut eum mentiri voluisse his in rebus, in quibus aequales eum mendacii facillime redarguere poterant, aut aequales mendacia illius excepisse, quin ne unus quidem contra ea reclamaret; atque ideo una cum historico totam suam aetatem ad fraudem perpetuandam conspirasse. Atqui neutrum horum, quemadmodum ex iam dictis patet, sumi potest. Ergo historia recens nostram meretur fidem.

92. Ex his perspicitur narrationem unius historici testimoniis multorum aequivalere. E. g., cum Iosue scribit se, suamque gentem vidisse solem in diurna revolutione stantem ferme per integrum diem, atque universa natio Hebraeorum non solum hoc factum non reiicit, sed tamquam verum servat, posterisque mandat; profecto huius eventus veritas testimonio non unius Iosue, sed universae nationis fulcitur [1].

---

[1] Idem dictum puta de testimoniis Moysis, atque Apostolorum,

93. Ad refellendas autem Baylii [1], aliorumque obiectiones diximus in enunciatione, *dummodo critices regulae serventur*. Etenim nos ii non sumus, qui pugnemus aeque digna esse fide cuncta facta, quae ab historicis narrantur; sed in illis legendis vera a falsis; certaque ab incertis secernenda esse asserimus. Iam has regulas extare ipsi adversarii fateantur oportet. Et sane, ipsi obiiciunt aliquos eventus, qui pro veris diu habiti sunt, temporis progressu, falsos detectos fuisse. Ergo si quorumdam factorum falsitas detecta tandem fuit, oportet regulas esse, quarum ope verae narrationes a falsis secerni queunt, ac proinde licet nobis, illis servatis, factorum praeteritorum certam notitiam assequi. E. g., certam faciet fidem historicus, si constet neminem eorum, inter quos scribebat contradixisse, cum ipsorum interfuisset, ne falsitas posteris traduceretur, si etiam post vulgatam historiam integritate, morumque sanctimonia a coaevis, et a posteris probatus fuerit; si legitima traditio veritatem narrationis testetur; maxime autem, si ea referat, quae parti suae adversa sunt, vel praeiudicatis opinionibus obsistunt, vel non gloriam, aut divitias, sed potius dedecus, paupertatem, persecutionem, immo ipsam mortem illi afferunt [2].

CAPVT VII.

Quaedam quaestiones circa veritatem et certitudinem dissolvuntur

Art. I. — Utrum veritas logica sit propria iudicii, an perceptioni etiam conveniat

94. Ex dictis satis perspicitur iudicium esse verum, cum intellectus aliquid cum alio coniungit, quod ipsi revera inest, et aliquid ab alio separat, quod ipsi revera non inest; esse autem falsum, cum intellectus aliquid cum

---

necnon omnium historicorum, qui eventus omnibus notos litteris consignarunt. Hinc imprudenter Genuensis (*Op. cit.*, loc. cit., § 13) narrationi unius, aut etiam duorum historicorum vim certitudinis denegavit.

[1] *Lex. hist. crit.*, passim.

[2] Haec omnia in historicis hebraicae, et christianae Religionis cumulatissime inveniuntur.

alio, cui revera non inest, coniungit, et aliquid ab alio, cui revera inest, separat.

95. Iam inter philosophos disputatur, utrum veritas logica tantum in iudicio, an etiam in simplici apprehensione inveniatur. Nobis, secundum s. Thomam, haec statuenda videntur:

1° Veritas logica proprie et perfecte ad iudicium solummodo pertinet. Etenim intellectus tum proprie et perfecte veritatem assequitur, cum verum, prout est verum, cognoscit, nempe cum cognoscit obiectum ita esse in se, prout ab eo concipitur. Atqui intellectus non potest cognoscere obiectum reipsa esse in se, uti ab eo concipitur, nisi dicat esse quod est, nempe affirmet realiter inesse rei id quod ipse in illa apprehendit. Ergo veritas logica sine affirmatione intellectus existere nequit. Iam quoniam in affirmatione iudicium continetur, veritatem logicam proprie, et perfecte in iudicio solummodo inveniri concludendum est [1].

2° Veritas logica etiam in simplici apprehensione quodammodo invenitur, hoc est, ita ut intellectus per hanc opérationem aliquod verum apprehendat, nec tamen, prout est verum, cognoscat. Et sane, simplices apprehensiones intellectus essentias rerum, prout in rebus sunt, repraesentant. Atqui, si essentias rerum, prout in rebus sunt, repraesentant, consentaneae rebus apprehensis esse debent. Ergo in simplici apprehensione veritas logica etiam invenitur. At, quoniam intellectus convenientiam sui cum rebus per simplicem apprehensionem non cognoscit, veritas logica proprie et perfecte ad illam pertinere nequit [2].

3° Si quodammodo veritas logica in simplici apprehensione invenitur, in ea falsitas *per se* numquam esse potest, siquidem simplices conceptus intellectus ex eo, quod essentias rerum, prout in se sunt, repraesentant, omnes veri sunt, non autem, ut multis Wolfianis visum est, vel veri, vel falsi. Sane, « quidditas rei est proprie obiectum intellectus [3]»: nulla autem facultas cognitrix, uti antea vi-

---

[1] I. q. XVI, a. 2 o.—[2] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, aa. 3, et 12 c.

[3] *Qq. dispp.*, *ibid.*, a. 12 c. Ob eamdem rationem intellectus « nec in primis principiis ullo modo decipitur » (*ibid.*). « Intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur ex eadem causa, qua non decipitur circa quod quid

dimus [1], circa obiectum sibi proprium decipi potest. Diximus *per se*; nam falsitas *per accidens* in prima operatione intellectus inveniri potest, « scilicet ratione affirmationis, vel negationis annexae », e. g. cum intellectus « definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel in quantum coniungit partes definitionis ad invicem, quae coniungi non possunt, ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale; haec enim est falsa, aliquod animal irrationale est immortale [2] ». Ast, si primum, intellectus asinum pro homine, respectu cuius ille conceptus verus est, apprehenderet: sin alterum, nihil intelligeret. Hinc idem sanctus Doctor: « In operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri, ut si definitionem circuli attribuat homini: unde definitio unius reì est falsa de altera. Alio modo secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quae simul sociari non possunt; sic enim definitio non solum est falsa respectu alicuius rei, sed est falsa in se, ut si formet talem definitionem, animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit [3] ».

Art. II. — Utrum veritas sit mutationis, et progressus capax

96. Recentes propugnatores progressus, seu perfectibilitatis generis humani, inter quos Lerménier, Lamennais, Jouffroy, Sansimoniani, aliique quamplurimi recensentur,

---

est. Nam principia per se nota sunt illa, quae statim, intellectis terminis, cognoscuntur, ex eo quod praedicatum ponitur in diffinitione subiecti » (I, q. XVII, a. 3 ad 2; cf p. 249 sq). Quare, « secundae operationi admiscetur falsitas etiam *per se*; non quidem quantum ad primas affirmationes, quas naturaliter intellectus cognoscit, ut sunt dignitates, sed quantum ad consequentes, quia rationem inducendo contingit errare per applicationem unius ad aliud »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 ad 7. — [1] P. 248.

[2] *Qq. dispp.*, loc. cit. — [3] I, q. XVII, a. 3 c.

veritatem numquam immotam, et fixam existere, sed pro qualibet aetate variare, et perfici arbitrati sunt. Hanc abnormem sententiam refellimus sequenti Propositione:

Veritas quae est obiectum intellectus humani, capax mutationis, et progressus esse nequit [1].

Probatur. Veritas nostrarum cognitionum posita est in earum convenientia cum rebus, quase reprasentant [2], ac proinde in ipsa realitate rerum fundamentum habet. Atqui realitas, sive essentia rerum, cum in exemplaribus Divini Intellectus fundamentum habeat, immutabilis est, quemadmodum immutabilis est Divinus Intellectus. Ergo veritas quae est obiectum intellectus, seu illud, quod veritatis cognitionem constituit, mutationis, et progressus capax non est [3].

97. Obiic. 1° Quod in aliqua re existit, ab ea re necessario pendet. Atqui veritas, quae a nobis cognoscitur, est in nostro intellectu. Ergo veritas, quae a nobis cognoscitur, pendet ab aestimatione nostri intellectus, ac proinde mutationis, et progressus capax est.

98. Resp., *Dist. min.*; si oritur ex principiis rei, in qua est, *conc. min.*; secus, *neg. min. Neg. cons.* Huic difficultati iam obviam iverat s. Thomas hisce verbis: « Illud, quod est in aliquo, non sequitur illud, in quo est, nisi quando causetur ex principiis eius: unde lux, quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum solis magis quam aerem; similiter veritas, quae in anima causatur a rebus, non sequitur existimationem animae, sed existentiam rerum; ex eo enim quod res est, vel non est, oratio vera, vel falsa dicitur [4] ».

99. Obiic. 2° Veritas logica sita est in adaequatione intellectus cum rebus. Atqui experientia quotidiana constat res continuo mutari. Ergo veritas logica continuo mutatur.

100. Resp., *Dist. min.*; si per res intelligas qualitates singulares rerum, *conc. min.*; si naturas rerum singula-

---

[1] Hic loquimur de ipsa veritate, non autem de intellectu, qui veritatem cognoscit; intellectus enim potest mutari, et progredi, quia ex errore ad veritatis cognitionem, vel ex leviori ad penitiorem eius cognitionem gradum facit. — [2] Cf p. 232.

[3] De hac controversia cons. *I principali sistemi della Filosofia . . . sul Criterio* etc., c. II, § I-IV, p. 150 sqq, Napoli 1858.

[4] *Qq. dispp., De Ver.*, q. I, a. 2 ad 3.

rium, et leges, quibus continentur, *neg. min.* Etsi res singulares sint assiduis mutationibus obnoxiae, tamen earum *rationes*, ut s. Thomae verbis utamur, sunt *immobiles* et *necessariae*, quippe quae ab immutabili Intellectu Divino originem habent; proindeque scientiae, cum non circa qualitates singulares, sed circa *immobiles rationes* versentur, sunt etiam immutabiles [1]. Quonam pacto autem necessitas ac immutabilitas naturis, et legibus rerum conveniant, alias explicabimus.

ART. III. — Utrum certitudo diversos gradus admittat

101. Certitudo, quam per criteria veri nobis comparamus, iam, ut alibi dictum est [2], in *metaphysicam*, *physicam*, et *moralem* distinguitur. Ex notionibus, quas tradidimus, harum diversarum certitudinis specierum, patet certitudinem metaphysicam ad veritates necessarias spectare, physicam ad veritates contingentes, moralem ad ea, quae ex aliorum auctoritate addiscimus.

102. Disputatur autem a Philosophis, utrum his generibus certitudinis aequale pondus insit, an una certitudo sit altera praestantior. Ut haec quaestio facile solvatur, animo reputandum est certitudinem duo complecti, nempe omnimodam dubii exclusionem, et momenta, ex quibus perfectio actus adhaerentis alicui rei exurgit. Si primum consideretur, omnia genera certitudinis in eo conveniunt, quod omnem formidinem erroris ab animo expellunt. Hanc ob rationem certitudo in puncto quodam indivisibili posita esse dicitur, propterea quod si mens in dubitationem vel minimam incidit, illico certitudinem amittit, neque certitudinem iterum adipiscitur, nisi illam vel minimam dubitationem expellat. Sin alterum, genera certitudinum non aequalis ponderis sunt; siquidem non aequale inest pondus momentis, ex quibus ea enascuntur, ac proinde, pro diversitate huiusmodi momentorum, alterum genus certitudinis altero praestantius esse debet [3]. In universum autem certitudo metaphysica, ut quisquis ex se intelligit, physicae, et morali, et physica morali antecellit [4].

---

[1] *In lib. IV Ethic.*, lect. III; I, q. LXXXIV, a. 1 ad 3. — [2] Cf p. 233.

[3] *In lib. III Sent.*, Dist. XXIII, q. II, a. 2 *sol.* 3. Cf etiam *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. II, a. 9 ad 1.

[4] Certitudinem moralem interdum vi certitudinis metaphysicae gau-

103. Quod si cum his generibus certitudinis certitudo, quae ex Fide Divina efficitur, comparetur, haec certitudine naturali, quaecumque sit, longe superior existimanda est [1]. Etenim, quamvis, ut iam diximus [2], evidentia, quae in scientia obtinetur, desit in iis, quae ex Fide accipimus [3], tamen Fides Divina est longe certior quacumque naturali cognitione, nempe firmius iis adhaeremus, quae ex Divina Auctoritate excipimus, quam iis, quae ipsi ex nobis cognoscimus, quia Divinam Auctoritatem, qua ad credendum movemur, vi, et ponderi cuiuslibet naturalis criterii antecellere nobis certum est [4].

Art. IV.—Utrum veritates rationales decretis Fidei adversari possint

104. Pompanatius Mantuanus docuit rationem, tametsi recte adhibeatur, ea decreta quandoque fundere, quae decretis Fidei Christiane adversantur [5]. Ad hunc errorem explodendum statuimus hanc Propositionem:

Numquam fieri potest, ut ratio recte adhibita decretis Fidei adversetur.

Probatur. Ea, quae ratio recte adhibita docet, adeo vera sunt, ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id, quod Fide tenetur, cum tam evidenter divinitus con-

---

dere, Gerdil (*Saggio d' istr. teolog.*, *Della storia umana*) aliique non immerito docuerunt, quia cum homines ingenio, opinionibus, moribus dissidentes nequeant in idem mendacium conspirare, illorum consensio esset effectus sine causa, quod metaphysice impossibile est.

[1] Cf p. 256.—[2] *Log.*, p. II, c. III, a. 4, p. 69.

[3] Qua in re monendum est, evidentiam, qua Fides destituitur, illam esse, quae intrinseca dicitur, nempe quae circa ipsam veritatem creditam, ac proinde in se non visam versatur; non autem quae motiva *credibilitatis* attingit, et extrinseca appellatur; siquidem potest intellectus evidenter cognoscere rationes, ob quas aliquid dignum sit, cui fides adhibeatur. Sane, « Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id, quod creditur: habet tamen inquisitionem quamdam eorum, per quae inducitur homo ad credendum » (2^a 2^{ae}, q. II, a. 1 ad 1). Quocirca motiva *credibilitatis* « sunt visa ab eo, qui credit: non enim crederet, nisi videret ea esse credenda propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi »; *Ibid.*, q. I, a. 4 c. Cf *Conc. Vatic.*, Sess. III *Const. Dogm. De Fide*, c. III *De Fide*. — [4] Cf s. Thom. *loc. cit.*

[5] *De immortalitate animae*, Bononiae 1516.

firmatum sit, fas est, credere esse falsum[1]». Itaque tum decreta rationis recte adhibitae, tum decreta Fidei vera sunt. Atqui « solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus manifeste apparet[2]». Ergo impossibile est decreta rationis decretis Fidei adversari.

105. Praeterea unicus est auctor rationis, et Fidei, nempe Deus. Ergo si ratio recte adhibita ea decernat, quae Fidei adversantur, Deus nos ea docere, quae secum pugnant, dicendus erit; id quod impossibile esse omnibus compertum est[3]. Denique tantum abest, ut ratio, et Fides adversis committantur cornibus, ut rectus, et sobrius usus rationis ad Fidei dogmata illustranda, et tuenda multum utilitatis conferat; philosophia enim, ut iam in *Introductione* diximus, multis famulatus officiis erga Theologiam fungitur.

CAPVT VIII.

De scepticismo

Postquam singulis instrumentis, quibus certam veritatum notitiam assequi possumus, vim, auctoritatemque suam vindicavimus, propositi nostri ratio expostulat, ut in praesentia scepticismum in universum spectemus, diligentique examini subiiciamus.

Art. I. — Brevis Scepticismi historia describitur

106. Postquam Socrates Sophistas[4] profligavit, philosophia copiosius, perfectiusque tractari coepit, et ad beatitatis adeptionem semper spectavit. At quoniam Socrates potius philosophandi methodum, et finem, quam aliquam philosophiam tradidit, factum est, ut Philosophi, qui ei successerunt, e. g., Plato, Aristoteles, Epicurus, dum Socratem ducem sequi gloriabantur, in multas, secumque pugnantes opiniones distraherentur. Iam Pyrrhoni visum fuit haec opinionum dissidia cum consecutione beatitatis

---

[1] Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 7, n. 1. — [2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, n. 2. Inde sanctus Doctor infert « probationes, quae contra Fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta » (*ibid.* n. 4); hoc est, argumenta, quae sub veri specie falsum concludunt, et quae proinde refelli possunt. Vid. *Const. Dogm. De Fide Catholica*, edit. in Sess. III *Conc. Vaticani*, c. IV.

[4] Cf *Log.*, p. II, c. I, a. 1, p. 51.

humanae, quam Socrates finem philosophiae esse praedicaverat, non posse componi. Quare ipse putavit hominem, si felix esse velit, ita se gerere debere, ut res consideret ex ea parte dumtaxat, quatenus ab ipsis afficitur, sed nihil de illarum naturis definiat; itemque nihil de boni, et mali notionibus decernat, sed vel ex naturae impulsu, vel ex legum praescriptionibus vitam moderetur; quod ut evinceret, decem modos definivit, ex quibus de rebus assensionem retinendam esse colligebat. Hi modi dicti sunt τρόποι τῆς ἐποχῆς, *modi retentionis assensus*, atque huc redeunt, nos non posse cognoscere res, quales sunt in seipsis, sed quales ad nos referuntur. Quapropter omnes, qui Pyrrhonem secuti sunt, statuerunt nos cognoscere solas apparentias rerum, sed ignorare rerum naturam, nihilque de his definire posse, quia pares, et contrariae rationes utrinque circa illas occurrunt.

107. Exinde patet principium scepticae disciplinae fuisse *antilogiam*, sive pugnam rationum; finem, *ataraxiam*, sive imperturbatum statum animi; medium, quo ad *ataraxiam* pervenitur, *epochen*, seu retentionem assensus.

108. Haec quoad veteris Scepticismi originem. Quod autem ad eius progressum attinet, haec duo adnotare satis est: 1° Distinguendus est scepticismus Pyrrhonicus a scepticismo Academicorum [1]; quamvis enim Academici cum Pyrrhoniis in *epoche*, sive assensus retentione consentirent, tamen ab eis praecipue in eo dissidebant, quod admittebant cognitionum alias esse probabiles, alias non probabiles, quin etiam probabilium diversa genera statuebant. 2° Non pauci ex multis scepticis ab illis sectis Medicorum prodierunt, qui *Methodici*, et *Empirici* dicti sunt, propterea quod in morbis curandis investigationem causarum abditarum negligebant, atque observationi factorum dumtaxat vacabant. Inter hos Sextus, ob id Empiricus appellatus, magnum sibi nomen comparavit, non quod aliquid novi attulit, sed quod libris suis cunctas Scepticorum cavillationes complexus est.

---

[1] *Academici* appellabantur Platonici, quia Plato initio Scholam habuit in hortulo quodam, quem in suburbio Athenarum ab Hecademo sibi comparavit, et ad suos haeredes transmisit. Iam scepticismus in Academia apparuit auctoribus Arcesilao, qui novae, et Carneade, qui tertiae Academiae institutor fuit.

109. In philosophia recenti, post Michaelem Montanum, Franciscum Sanctium, Foucherium, aliosque, commemorandi praecipue sunt Petrus Bayleus, et David Humius. Nam Bayleus in suo *Dictionario historico-critico* omnia, quotquot sunt, Religionis Christianae dogmata, gravioraque historiae eventa cavillationibus, et dubitationibus convellere conatus est; atque Humius, sublatis notionibus substantiae, et causae, quae sunt potissima humanae scientiae fundamenta, totam ipsam scientiam sustulit.

110. Denique nostra aetate Scepticismus *criticus*, sive *transcendentalis* in scenam prodiit. Eius parens Kantius habetur [1]. Ipse non solum de rerum extra nos positarum natura dubitandum esse censuit, sed etiam de ipsis affectionibus animi, atque, omni experientia sive interna, sive externa amota, inquirere conatus est, quibus mediis apparentia nostri, mundique sensibilis, et rerum intelligibilium ideae in animo nostro exoriantur [2]. Hanc inquisitionem instituens conclusit nos neque per conscientiam, neque per sensus exteriores, neque per intellectum, neque per rationem theoreticam posse cognoscere res, prout in se reales sunt, sed tantum per rationem *practicam*, quae principia, et leges morum nobis suggerit. Etenim conscientia hominibus manifestat principium legis moralis, tamquam imperativum absolutum, atque, cum istud sit *factum*, quod conscientia evidenter manifestat, obiectiva, atque indemonstrabili certitudine gaudet. Iam quoniam lex moralis sine libertate voluntatis humanae, immortalitate animorum, et existentia Dei dari nequit, haec tria dogmata, etsi nullis argumentis rationis theoreticae probari queant, pro certis habenda sunt, tamquam *postulata* rationis practicae, sive dogmata, quae ratio practica necessario expostulat [3].

---

[1] Cf *Ideal.*, c. I, a. 4, p. 200.

[2] Hanc ob rationem huiusmodi Scepticismus dictus est *criticus*, quia Kantius ab inquisitione (*crisi*) facultatum animae ipsum eduxit; *transcendentalis* autem, quia in hoc examine instituendo omnem experientiam transilire (transcendere) conatus est.

[3] Hoc scepticismi genus non pauci Germaniae Philosophi vel prorsus, vel paululum immutata ratione tuiti sunt; eique ex ea parte, qua criterium veri a ratione practica repetit, in Gallia litarunt Buchez, *Essais d'un traité complet de philos., au point de vue du catholicisme et du progrès*, vol. II, p. 36, Paris 1838, atque Ott, *Hegel, et la phil. allem.*, Introd., c. I, p. 3 et 4, Paris 1844.

Art. II. — Refutatur Scepticismus

111. Refutaturis scepticam philosophiam illud in primis admonendum nobis est, veritatem scientiae non posse defendi adversus Scepticos demonstratione *directa*, quia nulla directa demonstratio confici potest contra illos, qui nullum principium admittunt; sed dumtaxat demonstratione *indirecta*, nimirum contradictiones patefaciendo, in quas illi impingunt, et refellendo eas rationes, ex quibus ipsi assensionem nobis retinendam esse colligunt.

112. Prop. *Sceptici, dum omnem certitudinem eripere conantur, non pauca pro certis, et exploratis sumunt.*

Probatur. 1° Sceptici, dum decernunt nos nihil scire posse, fateri coguntur se scire hoc principium, nempe *nihil scitur*; nam si assererent se ne illud quidem scire, quod nihil scitur, suam ipsi philosophandi rationem perimerent. Atqui scire, quod nihil scitur, est aliquid scire. Ergo eo ipso, quo Sceptici *nihil sciri*, seu omnia incerta esse statuunt, aliquid sciri, seu áliquid certum esse admittunt [1].

2° Sceptici statuunt hoc aliud principium, vitam instituendam esse ex impulsu naturae, et legum praescriptionibus. Atqui hoc principium certum secundum Scepticos esse debet, secus fundamentum scepticae disciplinae, quod ad vitae consuetudinem spectat, vacillaret. Ergo secundum ipsos scepticos falsum est mentem humanam nulla certa notitia potiri.

3° Illos, qui nihil sciri, aut omnia incerta esse decernunt, scire oportet, quid sit scire, et quid nescire, quid sit certum, quidque incertum, et quid intersit inter scire, et nescire, atque inter certum, et incertum. Ergo Sceptici, dum omnem certitudinem oppugnant, multa pro certis sumunt [2].

4° Denique Sceptici ratiocinationes alias ex aliis nectunt, atque innumeras demonstrationes conficiunt ea mente, ut probent nos nihil posse demonstrare, nihilque re ipsa a Philosophis fuisse demonstratum; quae ratiocinationes, et

---

[1] Cf Lactant., *Divin. Instit.*, lib. III, c. 6, et s. Aug., *De vera Relig.*, c. 36, n. 73. Eamdem repugnantiam contra recentes Scepticos nobis urgere licet. Exempli instar sit David Humius, qui statuit nihil, nisi phoenomena nobis comperta esse posse; quare dum omnia incerta esse sancivit, aliquid pro certo sumpsit.

[2] Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. X, c. 1, n. 3.

demonstrationes secundum Scepticos sunt legitimae, et verae, quia ipsi putant illas vim habere evincendi omnia esse incerta. Atqui omnis ratiocinatio expostulat certitudinem principiorum, ex quibus proficisci debet, et legum logicarum. Ergo Sceptici, dum vim rationis oppugnant, ea utuntur, et dum omnia incerta esse demonstrant, multa certa sumunt [1].

113. Obiic. 1° Consuetudines populorum, et opiniones sapientum saepe sibi invicem adversantur. Atqui huiusmodi oppositio argumento est certam veritatis cognitionem a nobis comparari haud posse. Ergo.

114. Resp., *Neg. min.*; *neg. cons.* Enimvero, si consuetudines Gentium, et opiniones Philosophorum non raro inter se dissident, indubium etiam est Gentes in multis institutis, et legibus concordare, multaque decreta de rebus, et officiis esse omnium Philosophorum communia. E. g., omnes Gentes, et Philosophi concorditer tenent aliquam Deitatem existere, eamque cultu quodam nobis prosequendam esse; animos esse immortales, ob idque religiosam sepulcrorum curam habendam; alias actiones esse natura bonas, alias malas, atque illas praemium, has poenam mereri, aliaque id genus quamplurima. Quapropter, si Sceptici illa ob dissidentiam inter incerta reiiciunt, haec ob consensionem certa fateri debent. Praeterea dissidentia Philosophorum, si Scepticos ipsos exceperis, non spectat neque prima, atque immediata pronuntiata cum facti, tum rationis, neque ea, quae ex his proxime eliciuntur, sed ea tantummodo, quae aut sine longa ratiocinationum serie cognosci nequeunt, aut circa quasdam abditas rerum naturas, et causas versantur. Ex his autem postremis pronuntiatis plura sunt, quae aliquae philosophorum sectae potius ob libidinem disputandi, quam ob eorum obscurita-

---

[1] Non minus, quam Pyrrhonici, Academici sibimetipsis adversantur. Re quidem vera, eo ipso, quod Academici docebant nullas certas nobis esse rerum notitias, sed tantum probabiles, certitudinem se sequi profitebantur. Nam pro certis haec sumebant: 1° notitias, quas habemus, de rebus esse neque omnino incertas, neque omnino certas, sed tantum probabiles; 2° diversa esse probabilium genera; 3° certis regulis nos potiri, quibus probabilitatis momenta, et gradus metiri possumus; 4° argumentationes, quibus suadere conabantur mentem nostram numquam consequi posse certitudinem, sed dumtaxat probabilitatem, certitudine gaudere.

tem, aut in dubium revocant, aut inficiantur; unde ab istorum dissidentia nihil contra veritatem afferri debet. Denique praestat hic etiam adnotare, oppositas circa eamdem rem philosophorum opiniones rationibus, quae legitimae, et simul contrariae sint, non posse fulciri; siquidem veritates rationales sunt identicae [1], ac proinde, si contrariae, et pares rationes circa aliquam illarum extarent, haec simul esset, et non esset.

115. Obiic. 2° Cognitio veritatis refertur ad subiectum, quod eam cognoscit. Ergo veritas, prout absolute in se est, a nobis cognosci non potest.

116. Resp., *Dist. ant.*, si spectetur, prout est affectio subiecti cognoscentis, *conc. ant.*, si prout versatur circa veritatem ipsam, quae cognoscitur, *neg. ant. Neg. cons.* Enimvero omnis cognitio necessariam relationem habet non solum ad subiectum, quod cognoscit, sed etiam ad obiectum, quod cognoscitur. Iam ipsa, prout ad subiectum refertur, huius naturam induit, atque ideo mutabilis, aeque ac istud, est; sed prout refertur ad obiectum, in eo posita est, quod illud exhibet, quale in sui natura absoluta est, ita ut non ab aestimatione intellectus pendeat, sed ab ipsis principiis rei oriatur [2]. Quamobrem ex eo, quod cognitio veritatis relationem ad subiectum habet, humanam mentem nullius certae cognitionis capacem esse confici nequit.

117. Obiic. 3° Nihil est evidens, et certum sine demonstratione. Atqui demonstratio non potest confici sine aliqua enunciatione, quae est ex se evidens, et demonstrationis non eget. Ergo nihil certi cognosci a nobis potest.

118. Resp., *Neg. mai.*, *conc. min. Neg. cons.* Sunt, ut vidimus [3], quaedam veritates, quae ea luce menti effulgent, ut demonstrationis neque indigeant, neque capaces sint. « Ea, ad rem inquit s. Thomas, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec falsa esse sit possibile cogitare [4] ». Et sane quis umquam concipere valet totum alicui suae parti aequale, circulum quadratum, aliaque id genus? Possunt haec, ut ait Aristoteles [5], ore proferri, sed nullo pacto mente reputari.

---

[1] Cf *Idealog.*, c. I, a. 4, p. 201, not. 1.
[2] Cf p. 266. — [3] P. 249. — [4] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 7, n. 1.
[5] *Met.*, lib. I, c. 10.

Cum igitur sint aliqua pronuntiata adeo ex se ipsis perspicua, ut ea in dubium revocare nobis non liceat, liquet non solum non oportere illorum demonstrationem exhibere, sed ne ullam quidem controversiam de illorum veritate posse institui. Hinc illud Scholasticorum effatum, *Contendenti principia respondere nefas.*

Art. III. — Scepticismus criticus speciatim refutatur

119. Iis, quae adversus Kantium alibi observavimus [1], hanc adiicimus Propositionem, quae ad refellendum eius scepticismum propius spectat:

Criticismus tum in exorsu, tum in methodo, tum in conclusione systema sibi repugnans se prodit.

Probatur 1ª pars; nempe, Kantius cum in suae *criticae* exorsu investigare nititur, utrum cognitio sit possibilis, absurdam quaestionem solvendam suscipit. Re quidem vera, qui inquirit, utrum aliquid scire possit, necne, is certe tenet se nihil scire. Atqui ille, qui nihil scit, nullam inquisitionem instituere potest, nam necesse est, ut qui aliquid inquirit, instrumenta, per quae inquisitio fit, cognoscat. Ergo absurda est illa, quam Kantius solvendam suscipit, quaestio, *an cognitio sit possibilis.*

120. *Probatur* 2ª pars; nempe absurdus est modus, quo Kantius *criticam* suam conficere studuit. Enimvero ipse contendit vim cognitionis *a priori* investigandam esse, ita ut animus ipsam experientiam existentiae sui a se abiiciat. Atqui id haud possibile est, tum quod fieri omnino nequit, ut homo se ipsum aliquo modo affectum non experiatur, tum quod qui se esse non scit, utique ratiocinari non potest, quia nisi sciremus nos esse, qui principia cognoscimus, conclusionem ex iis haud inferre possemus. Ergo modus, quo Kantius *criticam* conficiendam esse contendit, pluribus scatet absurdis.

121. *Probatur* 3ª pars; nempe nullam vim inesse posse conclusioni *critices* Kantianae. Et sane *critica* rationis non nisi ipsa ratione fieri potest, idque exemplo ipsius Kantii declaratur, qui ope rationis evertere conatur certitudinem obiectivam rationis, et facultatum, quae rationi antecedunt. Atqui ratio, cum sui ipsius naturam, et vires investigat, procul dubio nequit investigationibus suis

---

[1] Cf p. 238, et *Idealog.*, c. I, a. 4, p. 201 sq.

*

vim maiorem ea, qua ipsa pollet, largiri. Ergo si ratio, Kantii iudicio, obiectivam certitudinem haud parit, necesse est, ut critica, quae eius ope instituitur, certitudine obiectiva careat; ac proinde conclusioni huius critices, qua statuitur naturas rerum nobis prorsus latere, nulla vis inesse potest. Praeterea, abnorme est illud criticismi pronuntiatum, quo statuitur rationem practicam nobis largiri illam obiectivam cognitionem rerum, quam ratio theoretica suppeditare haud valet. Namque *imperativum absolutum* ex Kantio est *factum*, quod conscientiae testimonio nobis patescit. Si igitur Kantius consentire sibi velit, imperativum absolutum phaenomenicum, ideoque minime accommodatum ad obiectivam cognitionem rerum producendam fateri debet. Accedit, quod ratio theoretica, et ratio practica sunt una, eademque facultas [1], et ratio practica nobis non largitur rerum cognitionem, sed cognitionem comparatam per rationem theoreticam *extendit ad opus* [2]. Quare absurdum est rationi practicae illam vim producendi obiectivam certitudinem attribuere, quae rationi theoreticae denegatur.

CAPVT IX.

Utrum mens humana moraliter considerata verum semper assequatur

Art. I. — Status quaestionis exponitur, et vera sententia demonstratur

122. Hactenus investigavimus, quid vires humanae mentis, in seipsis, sive *absolute* consideratae, ad rerum cognitionem nobis comparandam valeant. Sed recolendum animo est, menti humanae multa et intrinsecus et extrinsecus occurrere, quae illarum virium usum neque semper tutum, neque satis expeditum efficiunt [3]. Etenim praeiudicatae opiniones, quas cum lacte combibimus, vehementes affectiones animi, coecum erga magistros obsequium, aliaque id genus haud raro iudicium rationis praevertunt; et insuper cum ratiocinationes alias ex aliis connectimus, evenire potest ut sive ob attentionis defectum, sive ob aliam quamcumque causam error formae, aut

---

[1] Cf *Dynam.*, c. IV, a. 10, p. 155-156. — [2] Ibid.
[3] Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 4.

materiae in illarum seriem obrepat. Hinc, postquam novimus quid vires humanae mentis *absolute* sumtae valeant, opus nobis est inquirere, quaenam ad verum assequendum vis insit ipsis *moraliter* sumtis, sive una cum iis, quae illarum usum perturbare solent.

123. Ad hanc quaestionem solvendam sequentes propositiones demonstramus:

Prop. 1ª. *Animus noster neque in usu sensuum circa sensilia propria fallitur, neque in simplici apprehensione essentiae rerum, quae est obiectum proprium intellectus* [1].

Probatur. Facultates, quae circa obiecta sibi propria decipiuntur, absurdae sunt. Ergo neque sensus falli potest circa sensilia sibi propria, e. g., visus circa colores; neque intellectus in simplici apprehensione essentiae rerum, quae est proprium eius obiectum, aeque ac externa rerum facies est obiectum proprium sensuum. *Antecedens* ita demonstratur: Omnes potentiae naturam suam sumunt ab obiecto, ad quod referuntur [2], ac proinde naturalem ordinem ad proprium obiectum habent, et naturaliter ad illud assequendum operantur [3]. Ergo si quaedam facultas cognitrix circa obiectum sibi proprium deciperetur, nempe obiectum suum non assequeretur, ipsa naturam suam amitteret, id quod valde absurdum est. Hinc s. Thomas inquit: « Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti, nisi propter aliquem defectum, aut corruptionem suam [4] ».

124. Prop. 2ª. *Intellectus non errat circa prima pronuntiata per se nota, sive circa principia* [5], *neque circa ea, quae ex pronuntiatis per se notis proxime, et facile deducuntur.*

Probatur 1ª pars. Pronuntiata per se nota ex sola ter-

---

[1] « Intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est, sicut nec sensus in proprio sensibili »; *Op. cit.* ibid., c. 61. Et alibi: « Intellectus habet verum iudicium de proprio obiecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 1 ad 7. Vid. etiam p. 264, not. 3.

[2] Cf *Dynamil.*, c. 1, a. 6, p. 102.

[3] Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 6 c., et *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 2 ad 4.

[4] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 107, n. 8. Cf p. 247 sq.

[5] « Non contingit intellectum errare circa principia secundum se considerata »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIX, q. III, a. 1 ad 1.

minorum comparatione perspiciuntur absque ullo medio. Atqui, ut alibi adnotavimus [1], in iis, quae mens sine ullo medio cognoscit, errori locus esse non potest. Ergo. Adde his, quod huiusmodi principia ad obiectum proprium intellectus revocantur. Hinc s. Thomas: « Intellectus semper est rectus, secundum quod est principiorum, circa quae non decipitur ex eadem causa, qua non decipitur circa quod quid est [2] ».

125. *Probatur* 2ª pars. Ad proxime, et facile deducendum aliquid ex pronuntiatis per se notis nec magna vi ingenii, nec multa attentione opus est; quapropter si circa huiusmodi deductionem error irreperet, dicendum foret proprium hominis non esse ad veritatis perfectam cognitionem per discursum pervenire. Atqui id asseri nequit [3]. « Quo enim, inquit s. Augustinus, pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem ? [4] » Ergo.

126. Prop. 3ª. *Intellectus falli potest circa ea, quorum cognitio expostulat longam ratiocinationum seriem.*

Probatur. Error, ut s. Thomas monuit, contingere potest *per malam ratiocinationem* [5]. Atqui mala ratiocinatio inveniri potest in longa textura ratiocinationum, et inductionum, quia in eam error aut materiae, aut formae irrepere quit. Ergo [6].

Art. II. — De auxiliis, quibus mens humana moraliter spectata in veri investigatione adiuvanda est, et primum de Divina Revelatione

127. Ex iam dictis perspicitur nostram rationem moraliter consideratam cognoscere non posse sine ullo errore cunctas veritates, etiamsi hae ad ordinem naturalem spectent. At vero externa praesidia ad illas tuto cogno-

---

[1] P. 249. — [2] I, q. XVII, a. 3 ad 2.

[3] Cf *Dynam.*, c. IV, a. 10, p. 153.

[4] *De vera Relig.*, c. 39. — [5] *In lib. II Sent.*, loc. cit.

[6] Omnia, quae in his tribus propositionibus demonstravimus, experientia mirifice confirmat. Etenim non solum omnes Philosophi, sed omnes quoque homines perfectum usum rationis adepti, consenserunt et in veritatibus primis experientiae, atque rationis, et in iis, quae ex illis luculenter profluunt. Multae vero lites, quae inter Philosophos exarserunt, multaeque praeiudicatae opiniones, quae apud gentes pervagatae sunt, versabantur circa ea, quae ex pronunciatis per se notis non sine difficili demonstratione deducuntur.

scendas homini non desunt. Horum praecipuum est Divina Revelatio.

Prop. *Existit Divina Revelatio, quae etiam veritates ordinis naturalis complectitur, eaque est praecipuum subsidium, quo philosophus in investigatione veri tuto progreditur.*

Prima propositionis pars, praeterquam quod ex historiae documentis valde exploratis constat, ita probatur: Veritates, maxime quae ad religionem, et mores spectant, huiusmodi sunt, ut earum cognitio ab omni errore immunis necessaria sit omnibus hominibus, et quidem vix cum ratione uti incipiunt. Atqui si soli rationi eae inquirendae relinquerentur, nonnisi *a paucis, et post longum tempus, et cum admixtione multorum errorum* cognoscerentur. Ergo *necessarium fuit*, quod homines de iis *per Divinam Revelationem instruantur* [1].

128. Praeterea, primus homo, quippe qui totius generis parens, et doctor futurus erat, *institutus est in statu perfecto, ut posset alios instruere* [2], ac proinde ea omnia scire debuit, quae homini cognitu necessaria sunt tum ad vitam recte agendam, tum ad finem supernaturalem, ad quem assequendum destinatur. Ergo duplicem scientiam naturalem, et supernaturalem ei divinitus infusam fuisse pro certo habendum est. Divina haec Revelatio, quam Deus identidem auxit, absolvitque, penes Ecclesiam Catholicam, quam Christus fallendi nesciam instituit, integra, atque incorrupta existit [3].

129. Altera propositionis pars primam consequitur. Si enim existit Divina Revelatio, philosophus, quoties verum ratione inquirit, in iis maxime, quae ad religionem, et mores pertinent, illam prae oculis habere debet, non ut inde argumenta petat ad rei, quam quaerit, demonstrationem, sed ut cognoscat, utrum demonstrationem rite confecerit. Nam si qua conclusio dogmati revelato contradi-

---

[1] I, q. I, a. 1 c. Vid. 2ª 2ªᵉ, q. II, a. 4 c., et *Contr. Gent.*, lib. I, c. 4. Cf *Conc. Vatic.*, Constit. *Dei Filius*, c. II.

[2] I, q. XCIV, a. 3 c.

[3] Illud, quod Lamennaisius asseruit (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, c. 12), penes totum genus humanum Divinam Revelationem custodiri, ex sacris, profanisque historiis, quae primitivam revelationem ab ethnicis populis foede corruptam esse testantur, omnino falsum evincitur.

cit, pro certo habendam est demonstrationem perperam institutam fuisse, eamque diligenter excutere oportet, ut eius vitia detegantur. Revelatio igitur est primum, et praecipuum instrumentum, quod ratio in sui subsidium advocare debet, ne in suis inquisitionibus vacillet, aut a recta via aberret.

Art. III. — De sensu communi sapientum, et de consensu omnium gentium

130. Alterum utile rationis nostrae auxilium in iis, quae Revelatione Divina non continentur, est sensus communis Virorum doctorum.

Prop. *Sensus communis sapientum valde utilis nostrae cognitioni est tum circa veritates, quarum scientiam iam adepti sumus, tum circa illas, quarum notitia destituimur.*

Probatur 1ª pars. « Ille, ut ait s. Thomas, sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis [1] ». Ergo, si videmus sapientes in easdem, ac nos, conclusiones devenisse, de recta institutione demonstrationum nostrarum licet nobis esse certioribus.

131. *Probatur* 2ª pars. Testimonium humanum, quod dogmata complectitur, aeque ac illud, quod circa facta versatur, omnem meretur fidem, quoties de scientia, et veritate docentis dubitare prudenter non possumus. Atqui in iis, quae ex sensu communi sapientum excipimus, dubitare non possumus de eorum scientia, quia, ut ait Tullius, ipsi *natura optima sunt*, ac proinde *cernunt naturae vim maxime* [2]; neque de eorum veracitate, quia fieri nequit, ut omnes in falsitate tradenda conspirent. Ergo.

132. Illud autem advertendum est, veritatum cognitionem, quam ex sensu communi sapientum nobis comparamus, esse dumtaxat vulgarem, non scientificam, quia, ut s. Thomas inquit, in scientia « locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, est infirmissimus [3] ».

133. Tertium auxilium rationis nostrae est consensio omnium gentium.

Prop. *Consensio omnium gentium est certum veritatis indicium.*

---

[1] I, q. I, a. 6 c. — [2] *Dispp. Tuscul.*, lib. I, c. 15.
[3] I, q. I, a. 8 ad 1.

Probatur. Notae, quibus opiniones a consensione omnium gentium petitae gaudent, hae duae sunt, nempe, quod sint *perpetuae*, et *universales*, ita ut ostendi non possit tempus, in quo non viguerint, aut natio, quae illis unquam caruerit. Atqui opinio perpetua, et universalis falsa esse nequit. Ergo.

134. *Minor* his D. Thomae verbis luculenter demonstratur: « Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est, sicut et falsum iudicium de sensibili proprio, ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia praeter naturae intentionem; quod autem est per accidens, non potest esse semper, et in omnibus; sicut iudicium de saporibus, quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum; ita iudicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum [1] ».

135. Praeterea, fontes, ex quibus consensio omnium gentium promanat, alii esse non possunt, quam evidentia, et facilis demonstratio pro iis veritatibus, quae perspicuae sunt, atque primaeva traditio pro iis, quae cognitu sunt difficiles. Atqui, si de veritatibus primi generis agitur, illae ex ipsa humana natura fluunt, proindeque sunt homini naturales; id autem, quod est homini naturale, verum esse necesse est; siquidem, cum natura uniuscuiusque rei vera sit, id, quod naturale est, consentaneum ve-

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 34. Hac autem in re caveamus oportet ab errore Lamennaisii, qui contendit hominem individuae suae rationi relictum nullius veritatis certitudinem assequi posse, statuitque consensionem omnium hominum esse unicum veri criterium (loc. cit.). Ad quam sententiam refellendam satis sit mente reputare consensionem omnium hominum circa aliquam veritatem adstrui non posse, nisi iam tamquam firma sumantur criteria, quibus singuli homines pollent, nempe conscientia, sensus externi, et ratio. Nemini enim exploratum esse potest, quid de aliqua re totum genus humanum opinetur, nisi antea ope conscientiae, et sensuum externorum cognoscat se, et alios existere; et nisi ope rationis cognoscat fieri non posse, ut omnes homines decipiantur, et mentiantur; nisi testimonium hominum probe intelligat; nisi ipsi constet Deum primos humani generis parentes per se erudivisse; nisi alia multa noverit, quae recensere longum foret. Quare sibimetipsi repugnat qui dum statuit criterium veri in generis humani consensione, cuncta instrumenta menti humanae adimit, per quae illam consensionem cognoscere potest.

ritati sit oportet. Nec de veritatibus alterius generis dubitari potest, quia primaeva traditio, uti paulo ante demonstravimus, ex Divina Revelatione originem suam sumit. Ergo [1].

Art. IV. — Corollarium ex theoriis iam demonstratis deducitur contra Rationalistas, et Traditionalistas

136. *Rationalistarum* nomine hic a nobis intelliguntur illi, qui contendunt rationem, etiamsi *moraliter* spectetur, sibi ipsi omnino sufficere, quin ulla Revelatione indigeat ad assequenda sine ullo errore omnia dogmata, quae ad religionis cultum, et ad mores pertinent.

137. At ex iis, quae iam ostendimus, pronum est intelligere ipsos a vero vehementer aberrare. Etenim, quemadmodum demonstratum a nobis est, facultates hominis individuae, si considerentur una cum iis adiunctis, quae illarum exercitationem concomitari solent, non sunt adeo validae, et firmae, ut omnibus veritatibus assequendis pares sint, quibus homini opus est ad intellectus institutionem, et voluntatis regimen. Quare confecimus Revelationem Divinam omnino consulendam esse philosopho, ut in suis inquisitionibus sine errore progrediatur. « Necesse est philosophantem in aliquem errorem labi, nisi adiuvetur per radium Fidei [2] ». Inde factum est, ut nullus Philosophus paganus systema condiderit plurium exitialium errorum immune, et philosophi recentes, qui, inconsulta, vel despecta Catholicae Fidei doctrina, scientias rerum construere voluerunt, non modo paganicae philosophiae errores renovaverint, sed, hac praesertim nostra aetate, illis fortasse magis impios, et absurdos protulerint [3].

138. Ex eo autem, quod nullus fuit Philosophus, qui in aliquos errores non inciderit, Traditionalistae concludunt rationem adeo imbecillam, et infirmam esse, ut vel nullam omnino veritatem, vel nullas veritates abstractas, vel saltem nullas veritates metaphysicas, et morales sine

---

[1] Frustra adversarii quasdam falsas populorum opiniones nobis obiiciunt; siquidem hae neque perpetuae, neque universales sunt, proindeque a consensu omnium gentium minime oriuntur.

[2] S. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. 1, q. 1 *ad arg.*

[3] Cf *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* etc. Pii Papae IX, VIII decembr. 1864, § 1, n. 3, et 4, et § 2, n. 9, et 14.

Revelationis, aut institutionis socialis subsidio cognoscere valeat. Sed perperam. Etenim nos iam ostendimus 1° rationem, etiamsi moraliter spectetur, circa pronuntiata facti, et rationis, nec non circa ea, quae ab illis facile eruuntur, falli non posse; unde huiusmodi veritates omnibus ethnicis Philosophis compertae fuerunt [1]. 2° Si nullus fuit philosophus ethnicus, qui in aliquos magni momenti errores non ruerit, fere nemo extitit, qui et quasdam veritates non detexerit, et aliquos errores vulgo receptos non repudiaverit [2]. 3° Ab historia philosophiae discimus non raro factum esse, ut unius errores alter, ratione diligentius consulta, emendaret; id quod demonstrat errores illos non ex ratione per se, sed ex perverso eius usu promanasse. Quocirca ex erroribus, in quos humana ratio incurrit, consequitur multa esse, quae homini in rerum vestigatione impedimento sunt, ita ut quispiam, unius suae rationis viribus nisus, omnes veritates, maxime quae circa religionis cultum, et mores versantur, sine ullo errore assequi nequeat; sed neque consequitur illas veritates a ratione absolute spectata cognosci non posse, neque rationem moraliter consideratam adeo infirmam esse, ut nullam ex iis certo cognoscere possit [3].

139. Sed illud praecipue contra Traditionalistas adnotandum est, eos, cum Revelationem unicum criterium esse decernunt, quo cognoscuntur vel omnes veritates, vel saltem illae, quae ad ordinem metaphysicum, et moralem spectant, Revelationem ipsam perimere. Enimvero Revelatio cognosci a nobis non potest, nisi tamquam certas, et exploratas habemus has veritates: existere Deum; Revelationem re ipsa fuisse olim hominibus factam; illam ad nos usque sartam tectam pervenisse; Deo intellectus, et voluntatis obsequium a nobis praestandum esse; falsas non esse Sanctorum virorum mentes, quibus Revelatio facta est, nec deceptos sensus illorum, qui eventus, in quibus Religiones Hebraea, et Christiana fundantur, viderunt, et

---

[1] Inter has Paulus numeravit existentiam Dei, et legem naturalem, adeo ut illos, quod idololatriam professi sunt, et legem naturalem violarunt, inexcusabiles dixerit.

[2] Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XVIII, c. 41, n. 3.

[3] Cf quae diximus p. 276-277, et *Idealog.*, c. II, a. 3, p. 220 sqq.

narrarunt; aliasque non paucas veritates. Quamobrem licet nobis ita argumentari: Veritates, sine quibus Revelatio constare nequit, tamquam certae habendae a nobis sunt, antequam Revelationis existentiam cognoscamus. Atqui Traditionalistae contendunt illas incertas nobis esse, antequam Revelatione innotescant. Ergo, secundum ipsos, incerta esset ipsa Revelationis existentia, et proinde incerta etiam omnia, quae Revelatio complectitur [1].

140. Cum haec ita se habeant, nos mediam inter Traditionalistas, et Rationalistas viam terendam esse censemus. Quare, dum contra Rationalistas contendimus Revelationem Divinam philosopho, qui sine errore in suis inquisitionibus progredi vult, omnino consulendam esse, asserimus contra Traditionalistas rationem humanam, etiamsi moraliter spectetur, ex se ipsa non paucarum veritatum certitudinem assequi, secus neque Revelationem cognoscere, et consulere, neque illas famulatus partes, quas in *Introductione* diximus [2], erga dogmata revelata explere posset [3].

VOLVMINIS PRIMI

FINIS

---

[1] Sacra Romana Congregatio Indicis die 15 iun. 1855 quatuor propositiones, quibus praecipua capita *traditionalismi* perimuntur, cl. August. Bonnettyo subscribendas transmisit. Ex his duas satis sit hic referre: 1ª *Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est Revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum; ad probandam animae rationalis spiritualitatem, ac libertatem contra naturalismi et fatalismi sectatorem allegari convenienter non potest.* 2ª *Rationis usus Fidem praecedit, et ad eam ope revelationis, et gratiae conducit.*

[2] Pp. 3 et 4.

[3] Lubet haec Pii PP. IX oraculo confirmare. Ipse enim in *Encycl. ad omnes Patriarchas* etc. 9 nov. 1846, rem, de qua agimus, breviter, et dilucide ita definivit: « Ambae (Fides, et ratio) ita sibi mutuam opem ferunt, ut recta ratio Fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; Fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque Divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet, atque perficiat ».

INDEX
CAPITVM ET ARTICVLORVM
VOLVMINIS HVIVS

LOGICA

PARS PRIMA

CAPVT I. — De notione

CAPVT II. — De iudicio et enunciatione

CAPVT III. — De ratiocinatione

LOGICAE

PARS ALTERA

PARS TERTIA

METHODOLOGIA

METHODOLOGIA

CAPVT IV. — Utrum diversae scientiae diversis methodis tractandae sint

CAPVT V. — De methodo docendi

DYNAMILOGIA

CAPVT I. — De facultatibus animae in universum

CAPVT II. — De facultate vegetativa

CAPVT III. — De facultate sentiendi

DYNAMILOGIA

CAPVT IV. — De facultate intelligendi

CAPVT V. — De facultatibus appetendi

CAPVT VI. — De facultate locomotiva

IDEALOGIA

CAPVT I. — Excutiuntur Philosophorum systemata circa originem idearum

IDEALOGIA

CRITERIOLOGIA

INDICIS VOLVMINIS PRIMI

FINIS

Nihil obstat
ANTONIVS CAN. D' AMELIO
Censor Theologus

Imprimatur
JOSEPH CAN. MOLINARI
Deput.

PHILOSOPHIA
CHRISTIANA

CVM ANTIQVA ET NOVA COMPARATA

AVCTORE

CAIETANO SANSEVERINO

Metropolitanae Ecclesiae Neapolitanae Canonico

IN

COMPENDIVM REDACTA

ad usum Scholarum Clericalium

Consentaneum est, ut ancillae quaedam Reginae serviant. Hanc igitur assumere doctrinam non pigeat, quae veritati famulatur.
S. Ioann. Damasc., *Dialect.*, c. 1.

EDITIO SEXTA
LOCVPLETATA ATQVE EMENDATA

VOL. II.

NEAPOLI
APVD OFFICINAM BIBLIOTHECAE CATHOLICAE SCRIPTORVM
Via vulgo san-Giovanni-Maggiore-Pignatelli
in aedibus Fibrenianis
MDCCCLXXXI.

NEAPOLI — TYPIS MANFREDI FRATRVM
in via dicta *San-Nicandro*, n. 4

ONTOLOGIA

PROLEGOMENA

1. Ontologia vocari solet [1] illa Philosophiae pars, in qua investigantur illae notiones, quibus ceterae scientiae innituntur. Secundum s. Thomam definitur: Scientia, quae « considerat ens, et ea quae consequuntur ipsum [2] »; vel, ut alibi idem sanctus Doctor inquit, scientia, « quae habet pro subiecto ens, quod est commune ad omnia; et ideo considerat ea, quae sunt propria entis, quae sunt omnium communia, tamquam propria sibi [3] ».

2. Ut haec definitio, simulque natura huius partis philosophiae perspicua fiat, animo recolendum est in singulis particularibus scientiis certos quosdam, et determinatos modos entis tractari, et peculiares quasdam eius notiones evolvi. E. g., Geometria, cuius obiectum est quantitas continua, et Arithmetica, cuius obiectum est quantitas discreta, duos modos speciales quantitatis, nempe entis, prout est *quantum*, edisserunt, et notiones proprias alterutrius quantitatis inquirunt. At vero Ontologia ea est, quae de ente non secundum aliquam peculiarem rationem, nempe, ut idem sanctus Doctor inquit, prout est *huiusmodi ens*, sed *absolute*, nempe prout est *ens*, disputat [4]; unde inquirit, atque exponit non iam illas notiones, quae aliquem modum specialem entis repraesentant, sed quae ad ens universaliter acceptum spectant [5]. Iam huiusmodi notiones eae sunt, quae *categoriae* dicuntur, hoc est, illae supremae notiones, ad quas ceterarum rerum notiones referuntur [6]. Quocirca obiectum, in quo Ontologia versatur, tractationem de categoriis complectitur.

---

[1] De aliis, quibus appellatur, nominibus, cf *Logic.*, p. II, c. III, a. 4, p. 73, vol. I. — [2] *Metaph.*, Proleg. — [3] *In lib. I Post.*, lect. XVII.
[4] *In lib. I Met.*, lect. I. Cf *Logic.*, loc. cit.
[5] Hanc ob rationem Ontologia ad *sapientiam* pertinere dicitur: « Cognoscere rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum, quae consequuntur ad ens, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei »; 1a 2ae, q. LXVI, a. 5 ad 4. — [6] Cf *Logic.*, p. I, c. I, a. 6, p. 16 vol. I.

3. Iam in Ontologia de categoriis diversa ratione, ac in Logica, disputatur; nam in Logica eae tractantur, prout sunt notiones *secundae*, nempe prout exhibent diversum ordinem, quo ad notiones sibi subiectas ab intellectu referuntur, et diversos respectus, secundum quos de iis praedicari possunt [1]; in Ontologia autem, prout sunt notiones *primae* [2], nempe prout quasdam naturas repraesentant, et principia diversitatis rerum sunt [3].

4. Cum hoc sit Ontologiae obiectum, facile intelligitur eius praestantiam in hoc positam esse, quod ab ipsa omnes aliae scientiae pendent. Etenim supremae notiones, de quibus Ontologia agit, suppeditant principia, quae dicuntur communia [4], quia non aliquem specialem modum entis, sed universales rationes eius repraesentant. Atqui a principiis communibus vim, et firmitatem suam mutuantur principia propria diversarum scientiarum, quia principia propria non sunt, nisi principia communia ad diversas speciales materias contracta [5]. Ergo Ontologia huiusmodi est, ut ab ea ceterae scientiae pendeant.

5. In hac potissima philosophiae parte ordini et perspicuitati consulere volentes, primum de iis omnibus, quae pertinent ad *ens*, quod per diversas categorias determinatur, disseremus; deinde, solutis quibusdam quaestionibus de categoriis in genere spectatis, has singulas explicabimus.

CAPVT PRIMVM

De ente absolute spectato

Art. I.—De notione entis, et de eius distinctione in possibile et reale

6. Notio *entis* non est capax definitionis propriae sumtae. Etenim aliqua notio proprie definitur, cum in elementa,

---

[1] Cf *Logic.* loc. cit., a. 1, p. 9-10.

[2] De discrimine inter notiones *primas*, et *secundas*, cf *Logic.* loc. cit. p. 10, not. 1.

[3] Cf B. Alb. M., *Praedicam.*, lib. II, tract. I, c. 1. Ex his perspicitur categorias in Logica tamquam aliquid ideale, in Ontologia tamquam aliquid reale tractari. Hinc ii, qui cum Giobertio (*Protol.*, Saggio I, n. 3, *Del pensiero*) categorias sub unica tractatione comprehendunt, reale cum ideali, et metaphysicam cum logica, aeque ac Heghelius, confundere coguntur. — [4] Cf *Logic.*, p. II, c. III, a. 1, p. 64 vol. I.

[5] Hinc s. Thomas haec principia communia *quaedam scientiarum semina, semina omnium sequentium cognitionum et rationes seminales* scientiae scite vocavit; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XI, a. 1 c. et ad 5, et a. 2 c.

quae complectitur, evolvitur. Atqui notio entis, cum, ut mox videbimus, sit prima, et simplicissima, ex pluribus elementis non constat. Ergo notio entis non est capax definitionis proprie sumtae. Hinc ad declarandam notionem entis non aliud nobis superest, nisi ut dicamus nomine entis designari quidquid quocumque modo est, sive, ut strictius cum s. Thoma loquamur, *id, cuius actus est esse* [1], vel quidquid habet *actum essendi* [2].

7. Quod si ens est illud, quod quocumque modo habet *actum essendi*, ens dicendum est cum illud, quod actum essendi iam *actu* habet, tum illud, quod actum essendi habet dumtaxat in potentia. Quapropter ens in *actuale*, seu *reale*, et *possibile* dividitur. Ens tamquam *possibile* intelligitur, prout denotat tantum aptitudinem ad recipiendum in se *actum*, hoc est aliquam perfectionem, seu formam; tamquam *actuale* autem, prout illam aptitudinem iam ab actu determinatam, seu perfectam habet [3].

8. Ex his vides *possibile* illud esse, quod actu non est, sed est capax progrediendi ad actum, seu actu esse non repugnat, et proinde possibilitatem consistere in non repugnantia ad *esse actu* [4]. Cum haec sit notio entis possibilis, liquet *impossibile* illud esse, quod non solum non est *actu*, sed etiam *actu esse* repugnat.

9. Possibile, et, quod ei opponitur, impossibile in *intrinsecum*, et *extrinsecum* dividitur. Possibile intrinsecum, sive *absolutum* dicitur illud, cuius termini huiusmodi sunt, ut secum componi possint, e. g., *animal rationale*; atque impossibile intrinsecum, sive absolutum illud, cuius termini se ipsos invicem destruunt, e. g., *circulus quadra-*

---

[1] *De Ente, et essentia*, Prooem. — [2] *In lib. X Metaph.*, lect. II.

[3] Potest etiam *ens* considerari prout *actu* in mente tantum viget, sive prout ab intellectu cogitatur. Iam ens hac ratione spectatum dicitur *ideale*, et duplicis generis est, vel nempe huiusmodi, ut extra mentem ipsam existere, sive produci possit, vel ita ab intellectu pendet, ut ab illo solo producatur, in eoque remaneat, neque sine intellectu cogitante ullibi esse possit. Si ens ideale hoc altero sensu accipiatur, *ens rationis* vocari solet, atque illis notionibus convenit, quas in *Logica* (p. I, c. I, a. 1, p. 10, not. 1, vol. I) *secundas* appellavimus. E. g., notio *generis* ens *rationis* exhibet, quia nihil in rerum natura potest respondere generi, prout genus concipitur.

[4] Haec possibilitas nomine *potentiae logicae* vel *obiectivae* nuncupari solet.

tus. Illud autem, quod intrinsecus est possibile, dicitur *extrinsecus*, seu *relative* possibile, si referatur ad illam causam, per quam ad actum reduci potest, atque *extrinsecus*, seu *relative* impossibile, si referatur ad illam causam, per quam ad actum reduci nequit. Ita intellectui humano possibile est essentias rerum finitarum cognoscere, sed si vires eius naturales spectentur, impossibile est cognoscere Essentiam Dei, prout in se est.

10. Ex his facile intelligitur id, quod est intrinsecus impossibile, esse quoque extrinsecus impossibile, quia, ut, suo loco ostendemus, ne Deus quidem efficere potest, ut ea, quae secum invicem pugnant, in eodem subiecto inveniantur; sed id, quod est intrinsecus possibile, esse extrinsecus possibile, si est intra vires causae, ad quam refertur; vel extrinsecus impossibile, si eius vires supergreditur [1].

Art. II.—De notione nihili

11. *Nihilum* est negatio, sive *absentia entis* [2]; hinc Scholastici illud *simpliciter non ens* vocare solent. De hoc nihilo loquens s. Augustinus perbelle ait: « Nihil nec corpus est ullum, nec spiritus, nec his substantiis aliquid accidens, nec ulla informis materies, nec inanis locus, nec ipsae tenebrae, sed prorsus nihil [3] ».

12. Nihilum, cuius notionem modo declaravimus, enti communissime accepto opponitur. At nihilum appellari etiam solet id, quod opponitur enti secundum aliquem modum determinato, ita ut denotet absentiam alicuius modi entis. Nihilum hac ratione spectatum distinguitur in *negativum*, et *privativum*. Nihilum negativum est absentia alicuius modi entis considerata in se ipsa, e. g., *non videre, non habere rationem*; nihilum privativum est absentia alicuius modi entis considerata in aliquo subiecto, quod ad illam habendam naturaliter comparatum est, e. g., *absentia visus in animali*.

13. Ex his in promptu est intelligere discrimen inter *negationem*, et *privationem*. Negatio enim non aliud denotat, nisi simpliciter aliquid non esse, quin denotet ul-

---

[1] Nonnullas circa *possibile*, et *impossibile* quaestiones in *Theologia naturali* attingemus. — [2] Cf Arist., *Met.*, lib. III, c. 2, § 8.

[3] *Op. imperf. cont. Iulian.*, lib. V, n. XLIV.

lum subiectum, cui illud aliquid inesse naturale est. Privatio autem denotat aliquid non esse in subiecto, cuius natura illud expostulat [1].

ART. III. — Quaedam adnotantur circa originem notionum entis, et non entis

14. Praecipuas theorias, quae ad originem notionum entis, et non entis spectant, sequentes propositiones complectuntur:

Prop. 1ª. *Notio entis prima est cum in ordine cronologico, seu temporis, quo intellectus notiones rerum adquirit, tum in ordine logico, quo notiones inter se continentur.*

15. Prima pars huius propositionis illud sibi vult, quod intellectus essentiam rerum materialium, quae est ipsius obiectum, primo, prout est ens, concipit [2]. Altera pars significat in conceptum entis omnes reliquos resolvi [3].

16. *Probatur* 1ª pars. Mens humana ita comparata est, ut a notionibus magis communibus ad notiones minus communes progrediatur. Atqui nihil in rebus communius, quam ens, intelligi potest. Ergo mens humana obiectum sibi proportionatum, nempe essentiam rerum materialium, principio, prout est ens, intelligit.

17. *Minor* huius argumenti facile ex se perspicitur, quia quidquid in singulis rebus invenitur, sive substantiale, sive accidentale, est quoddam ens [4]. *Maior* autem ita demonstratur: Mens humana ita comparata esse debet, ut principio cognitionem rerum imperfectam adquirat, deinde ipsam gradatim perficiat, quia non in actu cognitionis, sed in potentia ad cognoscendum a Deo creatur. Atqui cognitio, quo magis communis est, eo minus est perfecta, quia quo magis communis est, eo pauciores notas proprias obiecti, quod repraesentat, complectitur [5]. Ergo mens humana ita comparata est, ut notiones rerum magis communes prius, quam minus communes, assequatur [6].

---

[1] Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XIII, q. 1, a. 4 *sol.*
[2] I, q. V, a. 2 c. — [3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 1 c.
[4] 1ª 2ae, q. XCIV, a. 2 c. — [5] I, q. LV, a. 3 ad 2.
[6] I, q. LXXXV, a. 3 c. Exinde intelligitur notionem entis, prout est prima in ordine cronologico, esse imperfectam, ac proinde indeterminatam, et confusam. Praestat autem hic adnotare ens *communissime* acceptum tamquam *indeterminatum* intelligi, quatenus non est hoc, aut illud ens, et tamen natura sua ita comparatum est, ut plu-

18. Itaque intellectus, essentiam rei exploraturus, ex variis rationibus, quibus illam concipere potest, rationem entis primo in ea cogitat. E. g., ex variis conceptibus, quos intellectus circa hominem, qui primo ei occurrit, efformare potest, puta *animalis*, *corporis*, *substantiae*, primus est conceptus, quo illum velut ens cogitat.

19. *Probatur* 2ª pars. Notio in aliam resolvitur, quoties haec illam continet. Atqui notio entis reliquas omnes notiones continet. Ergo in notionem entis omnes reliquae notiones resolvuntur. Hinc si ab omnibus notionibus removeantur cunctae differentiae, quibus ab se invicem determinantur, remanet ens, quod omnibus commune est.

20. Ex hac propositione tria corollaria consequuntur:

1° Notio entis, quae est prima omnium, est abstracta, non vero concreta. Etenim intellectus non potest intelligere essentiam rerum materialium dumtaxat prout est ens, nisi in ea consideret rationem entis, non considerando aliquid ex iis, quibus ens in ipsa determinatur. Atqui considerare in aliqua re unum, quin cetera considerentur, constituit illam actionem intellectus, quae abstractio nuncupatur. Ergo notio entis, de qua disputamus, ope abstractionis conficitur, ac proinde est abstracta [1].

2° Entis notio, quam omnium primam intellectus adquirit, cum sit omnium communissima, neque essentiam, neque existentiam repraesentat, sed *actum essendi*, sive actualitatem communem essentiae et existentiae.

3° Ens, cuius notionem omnium primam intellectus sibi conficit, est illud, quod *actum essendi* realem, non ve-

res determinationes accipere, ac proinde ad hoc vel ad aliud determinari queat. Quare abnormis est sententia Heghelii, qui ex eo quod Ens, sive ut ipse ait, *Ens-Idea*, est indeterminatum, ipsum esse purum putumque nihilum confecit. Nam nihilum capax non est ullius determinationis, dum e contrario *ens* huiusmodi est, ut in singulis naturis rerum diversis modis determinari posse intelligatur. Ceterum, *nihil* est negatio entis; ac proinde si ens, sive *Ens-Idea*, est nihil, dicendum erit ipsum esse ens, quod non est ens, sive ens, et non ens.

[1] Hinc vides quam turpiter errent Pantheistae, qui ut res, quotquot sunt, esse unum ens conficiant, contendunt ens concretum, et reale in rebus esse ipsum ens universale, cuius ideam intellectus habet, et quod velut unum cogitatur. Item intelligis valde decipi Ontologos, cum autumant ens, quod mens humana principio apprehendit, esse ens realissimum, et concretum, nempe ens, quod Deus est.

ro possibilem denotat. Et sane, ut intelligatur aliquid esse possibile, intelligere oportet primum elementa, ex quibus ipsum constat, et deinde haec eiusmodi esse, ut secum componi possint, ac proinde notio entis possibilis nequit esse prima omnium, quas intellectus adquirit. Contra ea, ens, quod intellectus primum omnium cognoscit, est reale, quia essentia rerum materialium, quam ipse sub ratione entis primo intelligit, est, ut alibi diximus, realis [1]. Hic autem advertendum est, ens, quod primum omnium intellectus intelligit, etsi sit reale, tamen ipsum non cognosci ab intellectu, tamquam reale; nam cognitio entis, tanquam realis, est reflexa, et distincta, quia intellectus nequit cognoscere aliquid tamquam reale, nisi super se reflectatur, naturamque entis, quod apprehendit, expendat [2]; dum e contrario notio entis, quam intellectus primam omnium adquirit, est directa, et confusa.

21. Prop. 2ª. *Nihilum ab intellectu cognoscitur non per seipsum, sed per eius oppositum, nempe per ens communissime sumtum.*

Probatur 1ª pars. Non potest per seipsum intelligi illud, quod *esse* sui proprium non habet. Atqui nihilum non habet in se aliquod *esse*. Ergo nihilum per seipsum ab intellectu cognosci non potest [3].

22. *Probatur* 2ª pars. Intellectus non potest intelligere absentiam cuiusdam specialis determinationis entis, nisi intelligat aliquod obiectum, in quo illa determinatio entis invenitur. E. g., nobis non licet intelligere absentiam rationis in bellua, nisi ex eo, quod rationem homini inesse novimus. Atqui non ens, seu nihilum denotat absentiam entis communissime sumti. Ergo intellectus non potest intelligere nihilum, nisi per ens communissime sumtum, cui nihilum opponitur. Quare s. Thomas statuit intellectum notionem nihili sibi conficere ex eo, quod absentiam entis concipit [4].

---

[1] Ex his illud magis confirmatur, quod antea ostendimus (*Idealog*, c. I, a. 3, p. 197 sqq, vol. I), nempe falsam esse Rosminii sententiam, qua statuit ens, quod primo a nobis cognoscitur, esse ens possibile.

[2] Cf *Ibid.* — [3] Cf s. Thom., I, q. XVI, a. 3 ad 2.

[4] *Ibid.* Ex hac argumentatione facile perspicitur error Ad. Frankii (*Dict. phil.*, art. *Être*), aliorumque nuperorum, qui, Parmenidem secuti, nihilum absolutum cogitari non posse praefracte contendunt,

Art. IV.—Principium, quod ex notione entis dimanat, exponitur

23. Mens humana, postquam assecuta est notiones entis, et non entis, illud iudicium conficit: *Non est possibile ens esse simul, et non esse*, sive: *Non est possibile idem simul esse, et non esse*. Hoc iudicium vocatur *principium contradictionis*, quia *esse*, et *non esse*, quae sunt eius termini, contradictoria sunt [1]. Iam circa hoc principium duo investiganda a nobis sunt: 1° utrum sit primum principium; 2° utrum, praeter ipsum, aliud primum principium admittendum sit.

24. Primam quaestionem solvimus sequenti Propositione: *Principium contradictionis est omnium primum.*

Probatur. Quin hoc iudicium, *idem non potest simul esse, et non esse*, inter principia, seu inter iudicia ex se perspicua recensendum sit, nulli dubium esse potest. Nam *non ens* tollit ens, ac proinde nullo medio opus est intellectui, ut intelligat id, quod est *ens*, non posse esse id, quod est *non ens*, sed hoc immediate intelligit ex comparatione notionum *entis*, et *non entis* [2]. Quod autem sit principium omnium primum, ita demonstratur: Ut aliquod principium sit omnium primum, illud praecipue expostulatur, quod ad ipsum cetera omnia reducantur. Atqui huiusmodi est *principium contradictionis*. Ergo principium contradictionis est omnium primum [3].

---

quia conceptus nihili absoluti esset conceptus sine ullo obiecto, quod concipitur, nempe sine ullo termino, ad quem refertur. Iam hi oppido falluntur. Nam intellectus, uti ostensum est, intelligit nihilum sive *non ens*, non per seipsum, sed per ens, cui opponitur, ac proinde terminus, ad quem conceptus *nihili* refertur, non est ipsum *nihilum*, sed *ens*, quod a nihilo negatur. Eodem modo se res habet in iis conceptibus, in quibus intellectus negationem alicuius modi *entis* cogitat. E. g., cum intellectus plantam *non sentientem* concipit, terminus huius conceptus non est *non sentiens*, sed *sentiens*, quod particula negans *non* tollit.

[1] Advertendum est ad contradictionem tria requiri: 1° ut idem inesse, et non inesse dicatur; 2° ut sit idem subiectum, de quo inesse, et non inesse enuncietur; 3° ut eadem sit ratio, secundum quam idem inesse, et non inesse dicitur.

[2] Cf *Criteriol.*, c. IV, a. 1, p. 249, vol. I.

[3] Advertito *principium contradictionis* non esse huiusmodi, ut ex ipso sine principiis propriis realitas rerum elici possit. Hinc erravit Wolfius (*Ontol.*, par. I, sect. I, c. 1), quod ab unico *principio contra-*

25. *Probatur minor*. Et sane, principium contradictionis ex conceptibus entis, et non entis conficitur. Atqui conceptus entis, et non entis sunt illi, ad quos, veluti ad omnium supremos, reliqui omnes reducuntur [1]. Ergo principium contradictionis eiusmodi est, ut ad ipsum omnia reliqua principia reducantur. Inde fit, ut principium contradictionis sit fundamentum reliquorum principiorum, quia firmitatem suam ceteris principiis omnium scientiarum communibus largitur; siquidem si quis investigare velit, cur de illis principiis ne minimum quidem dubitare possit, statim deprehendit, id ex eo evenire, quod si falsa essent, idem simul affirmaretur, et negaretur; unde reliqua principia possunt *indirecte* demonstrari [2] per principium contradictionis contra illos, a quibus impugnantur; quisquis enim aliquid illorum impugnat, ad idem simul esse, et non esse asserendum tandem cogi potest.

26. Quod ad alteram quaestionem spectat, Leibnitius statuit *principium contradictionis* esse primum principium veritatum necessariarum,et principium *rationis sufficientis*, quod significat his verbis, *Nihil est sine ratione sufficiente*, esse primum principium veritatum contingentium [3].

27. Quid de hac Leibnitii sententia tenendum sit, adstruitur in sequenti

Prop. *Principium rationis sufficientis est verum, et valet non solum pro veritatibus contingentibus, sed etiam pro veritatibus necessariis, ita ut tamquam principium ipsarum habendum sit, sed non tamquam primum principium.*

28. *Probatur* 1ª pars. Ut aliqua res in mundo potius existat, quam non existat, atque existat potius hoc, quam illo modo, non solum requiritur aliquid, quod sit causa, ex cuius vi existat, sed etiam aliquid, propter quod ad potius existendum, quam non existendum, atque ad existendum potius hoc, quam illo modo determinetur. Atqui illud, propter quod res ad certo quodam modo existendum

---

dictionis omnes scientias derivari sensit. Vid. quae diximus in *Logic.*, p. III, c. IV, a. 2, p. 92, not. 2, vol. I. — [1] Cf p. 8.

[2] *Indirecte* inquimus, quia principia communia, cum sint ex se perspicua, proprie sumtam demonstrationem non admittunt. Cf *Logic.*, p. II, c. III, a. 1, p. 64 vol. I.

[3] *La monadologie*, § 31-38; *Princip. de la nat.*, § 7, et 8.

determinatur, est ratio sufficiens existentiae eius. Ergo nihil sine aliqua ratione sufficiente existit.

29. *Probatur* 2ª pars. Omnes res creatae non solum contingentes, sed etiam necessariae, puta non posse existere hominem, nisi ratione polleat, ordinatae sunt a Mente Divina, cum Deus infinite sapiens sit. Atqui ubi est ordo, ratio quoque est [1]. Ergo non solum rerum contingentium, sed etiam necessariarum rationes sufficientes sunt.

30. *Probatur* 3ª pars. Omnes veritates tam necessariae, quam contingentes in effatum *rationis sufficientis* resolvi possunt [2]. Atqui illa veritas, in quam aliae resolvuntur, est principium earum. Ergo effatum *rationis sufficientis* est principium veritatum tum necessariarum, tum contingentium.

31. *Maior* ita demonstratur: Si cuiusque rei sive contingentis, sive necessariae aliquid esse debet, per quod ad certo modo existendum determinatur, consequens est in resolutione cuiusque veritatis cum contingentis, tum necessariae posse tandem perveniri ad aliquid, ex quo, cur potius uno, quam alio modo existat, intelligatur. Atqui id est, quod ratio sufficiens dicitur. Ergo omnes veritates tum contingentes, tum necessariae in effatum rationis sufficientis resolvi possunt.

32. *Probatur* 4ª pars. Illud principium omnium primum dici nequit, quod in aliud se superius resolvitur. Atqui effatum *rationis sufficientis* in principium *contradictionis* resolvitur. Ergo effatum *rationis sufficientis* primum principium dici nequit.

33. *Minor* probatur hoc modo: Si nihil in re est, per quod ipsa ad certum modum existendi potius determinatur, quam non determinatur, consequens est posse eamdem rem certo quodam modo simul esse, et non esse. Atqui id contradictionem involvit. Ergo effatum *rationis sufficientis* in principium *contradictionis* resolvitur.

---

[1] « Deus, inquit Tertullianus, omnium conditor, nihil non ratione tractari, intelligique voluit »; *De Poenit.*, c. I.

[2] *Resolvi possunt*, inquimus, non *debent*, quia, quamvis certum sit nihil esse sine ratione sufficienti, tamen non semper rationes rerum sufficientes detegere nobis licet.

CAPVT II.

De entium essentia, existentia, et proprietatibus

Postquam disseruimus de ente absolute spectato, prout nempe quidquid in rebus nobis occurrit, velut quoddam *esse* a nobis intelligitur, ad diversas rationes, quas in *esse* rerum creatarum apprehendimus, nempe *esse essentiae*, *existentiae*, et *proprietatum* exponendas progrediamur.

Art. I.—Notiones essentiae, existentiae, et proprietatum declarantur

34. *Esse essentiae*, vel simpliciter essentia definitur, *id, quo aliquid in certa rerum specie collocatur*, vel *id*, *per quod res est id, quod est, ac a ceteris rebus discriminatur* [1]. Essentia dicitur quoque 1° *ratio rei*, quia ipsa est ratio, ob quam res est id, quod est; 2° *quidditas*, quia est id, quo respondetur ad quaestionem, *quid res sit* [2]; 3° *forma*, quia forma, ut suo loco videbimus, est id, quo res in specie constituitur, atque distinguitur a materia, per quam species in aliquo individuo determinatur; 4° *natura*, quia ipsa est principium, ex quo proprietates, et operationes rei *nascuntur*, seu promanant.

35. *Existentia* autem variis modis exponi solet, qui ad idem recidunt. Ipsa enim dicitur *actus*, *quo res*, *sive essentia est*, vel *id*, *quo res*, *seu essentia extra nihilum sistitur*, vel brevius, *actualitas essentiae*.

36. Denique *esse proprietatum*, vel *attributorum* est illud, quod essentiae iam constitutae adiicitur, ab eaque sive necessario, sive contingenter promanat.

Art. II. — Lockii et Giobertii error circa cognitionem essentiae rerum refutatur

37. Lockius essentias in *nominales*, et *reales* distinxit. Reales essentiae, eius iudicio, sunt quae physice res con-

---

[1] Hinc alter modus definiendi essentiam consequitur primum, nam res ex eo, quod ad certam speciem pertinet, efficitur id, quod est, atque a ceteris rebus discriminatur. Ex eo autem, quod res per essentiam est id, quod est, efficitur, quemadmodum s. Thomas inquit, ut ipsa *per essentiam, et in essentia habeat esse*; *De Ente et essentia*, c. 1.

[2] Hanc ob causam dicitur etiam *definitio rei*, quia definitio, ut diximus in *Logic.* (p. I, c. I, a. 10, p. 21 vol. I), denotat *quid res sit.*

stituunt; *nominales* vero, quae a rerum constitutione haud pendent, sed opus sunt nostrae mentis, quae revocat varias res ad nonnullas species, et confingit generalia quaedam nomina ad illarum discrimen designandum. Docuit praeterea *nominales* quidem essentias, numquam vero reales a nobis cognosci [1]. Eamdem sententiam tuitus est Giobertius; hic enim essentias, quas Lockius *nominales* appellavit, *rationales* vocavit, atque essentias reales non solum impervias nostro intellectui, sed in seipsis *inintelligibiles*, sive *inexcogitabiles* esse pertendit [2].

38. Huiusmodi sententiae absurditas hac Propositione evincitur:

Multarum rerum essentiae reales a nobis cognoscuntur.

Probatur. Dubitari nequit, quin multis in rebus quasdam differentias concipiamus, quae illas constituunt in determinato entium gradu a ceteris distincto, suntque veluti fontes, unde earum attributa pullulant. E. g., quisquis admittit bruta differre a plantis, et plantas a lapidibus, eo quod bruta sentiunt, non vero plantae, et plantae vegetant, non autem lapides. Atqui huiusmodi differentiae sunt reales, ipsamque rerum constitutionem, hoc est, essentiam ingrediuntur; nam sive cogitentur, sive non cogitentur, sive his, sive aliis nominibus illae appellentur, sive ad has, sive ad illas species a nobis revocentur, semper verum est bruta sentire, ob idque a plantis differre. Ratum igitur, firmumque sit reales essentias rerum a nobis cognosci [3].

39. Praeterea, « res, aiente Aquinate, per suam essentiam cognoscibilis est, et in specie ordinatur, vel in genere [4] »; quapropter, si realis cuiuslibet rei essentia nos lateret, haud possibile foret nos scientiam rerum adqui-

---

[1] *Essai sur l'entend. hum.*, lib. III, c. 3, § 15-17.

[2] *Introd.*, lib. II, c. 8, not. 2.

[3] Advertito essentias rerum non raro non *a priori*, sed *a posteriori* a nobis cognosci, ita nempe ut non ex seipsis eas comperiamus, sed ex earum proprietatibus, et accidentibus detegamus (cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 2 ad 5). Quod autem de cognitione distincta essentiarum rerum intelligendum est; si enim de cognitione confusa agatur, essentia rerum materialium, ut saepe diximus, est primum obiectum intellectus nostri, ac proinde illam primo, et non ex eius proprietatibus, et accidentibus apprehendimus.

[4] *De Ente et essentia*, c. 2.

rere, quia omnis nostra cognitio non circa ea, ex quibus res constituuntur, sed circa ea, quae de rebus nobis apparent, versaretur. Atqui id nonnisi a Scepticis asseri potest. Ergo, si nullius rei essentia realis comperta nobis esset, purus, putusque Scepticismus obtineret.

40. Illud contra Giobertium speciatim adnotandum est, quod ex eius sententia hoc maximum absurdum etiam fluit, nempe ne Deum quidem essentias rerum cognoscere posse. Etenim essentiae rerum, ipsius Giobertii iudicio, sunt immutabiles. Ergo si ipsae *obiective* in se inexcogitabiles sint, numquam potest fieri, ut intelligibiles evadant.

Art. III. — Nonnullae quaestiones ad notionem essentiae magis magisque declarandam valde utiles solvuntur

41. Tres quaestiones in hoc articulo investigandas suscipimus, nempe 1° utrum essentiae rerum sint simplices, an compositae; 2° utrum *esse* essentiae ab *esse* existentiae distinguendum sit, necne; 3° quanam ratione essentiae rerum sint aeternae, necessariae, et immutabiles. Quid circa has quaestiones sentiendum sit, ex sequentibus propositionibus planum fiet.

42. Prop. 1ª. *Omnes essentiae sunt compositae ex quibusdam principiis: quae tamen ita inter se cohaerent, ut, aliquo illorum sublato, essentia illico pereat* [1].

Probatur 1ª pars contra Cartesianos [2]. Quaelibet essentia eiusmodi esse debet, ut habeat tum aliquid, per quod cum aliis consentit, tum aliquid, per quod a ceteris discriminatur; quia, si primum deesset, res, quae in mundo sunt, nullo nexu continerentur; sin alterum, omnes res unum, idemque forent. Quapropter, cum res definiuntur, sive earum essentia significatur, adhibetur *genus proximum*, quod complectitur aliquid commune rei definitae cum aliis, et *differentia*, qua exhibetur aliquid, ex quo res definita a ceteris rebus discriminatur [3]. Ergo essentiae rerum ex variis principiis sunt compositae.

---

[1] Hic loquimur de essentiis rerum creatarum, quia, cum Essentia, sive Esse Dei sit simplicissimum, nulla in Eo compositio inveniri potest.

[2] Cartesiani censuere essentias rerum in unica proprietate consistere, atque hanc, quod ad spiritum attinet, esse *cogitationem*, quod ad corpus esse *extensionem*.

[3] Cf *Logic.*, p. I, loc. cit., p. 22 vol. I.

43. *Probatur* 2ª pars. Essentia rei constituitur ex omnibus iis, quibus res est id, quod est. Ergo, subtracto vel minimo eorum, quibus res est id, quod est, essentia rei pereat necesse est. Hinc Scholastici sapienter decreverunt essentias rerum consistere *in indivisibili*, et numerorum instar se habere, quia si ex numero vel unitas tantum subtrahatur, non manet idem specie numerus.

44. Prop. 2ª. *Inter essentiam, atque existentiam realis distinctio admittenda est* [1].

Probatur contra fere omnes recentes Philosophos [2]. Si existentia unum, idemque esset cum essentia, haec sine illa intelligi non posset, quia essentia, ut diximus, consistit *in indivisibili*, ac proinde non potest intelligi, nisi omnia, quae ad eam spectant, intelligantur. Atqui indubium est nos posse intelligere essentiam alicuius rei, quin ipsam in rerum natura existere intelligamus [3]. Ergo essentia, et existentia non sunt unum, idemque, sed aliud est essentia, aliud vero existentia.

45. Praeterea, si existentia in rebus creatis esset unum, idemque cum essentia, res creatas per suam essentiam existere dicendum foret. Atqui hoc absurdum est; nam, cum res creatae non existant a se, sed a Deo ad existentiam perducantur, existentia non essentialiter, et necessario, sed tantum accidentaliter et contingenter illis convenire potest. Ergo essentia ab existentia in rebus creatis realiter distinguatur necesse est [4].

46. Prop. 3ª. *Essentiae rerum, prout sunt in Intellectu Divino, sunt aeternae, necessariae et immutabiles.*

Probatur. Essentiae rerum, prout in Intellectu Divino sunt, ipsae Ideae Mentis Divinae sunt, secundum quas Deus res in propriis earum *rationibus* novit [5]. Atqui ideae,

---

[1] Id quoque ad res creatas tantum spectat; in Deo enim, ob infinitam Eius simplicitatem, omnia unum, idemque esse nullus sanae frugis philosophus inficiatur.

[2] Ex his P. Palmieri (*Inst. Phil.*, *Ontol.*, c. I, Thesis III) opinionem s. Thomae, quam nos tuemur, *evidenter falsam* appellat. Cf ea, quae de hac se scripsit Em. Zigliara, *Summa Philos.*, vol. I, *Ontol.*, lib. II, c. I, § VII, p. 296, Romae 1876.

[3] « Possumus, ait s. Thomas, intelligere quid est homo, vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeat in rerum natura »; *De Ente et essent.*, c. 5. — [4] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 52, n. 7.

[5] Cf s. Aug., Lib. *Qq. LXXXIII*, q. LXVI.

secundum quas Deus res novit, sunt aeternae, necessariae, et immutabiles. Ergo essentiae rerum, prout sunt in Intellectu Divino, sunt aeternae, necessariae et immutabiles.

47. Prop. 4ª. *Essentiae rerum, prout in rerum natura sunt, non sunt aeternae, sed in tempore.*

Probatur. Deus res in tempore condidit. Ergo essentiae rerum spectatae, prout in rerum natura existunt, non sunt aeternae, sed in tempore [1].

48. Prop. 5ª. *Essentiae rerum, prout sunt in rerum natura, sunt non absolute, sed hypothetice necessariae, et immutabiles, si referantur ad Deum, a quo ad actum reducuntur: sunt autem absolute necessariae, et immutabiles* [2]; *si referantur ad principia, ex quibus constituuntur* [3].

Probatur 1ª pars, nempe non esse *absolute* necessarias. Deus ex libera sua voluntate res creavit. Ergo essentiae rerum, prout in natura existunt, si referantur ad Deum, a quo ad actum reducuntur, non sunt absolute necessariae.

49. *Probatur* 2ª pars, nempe esse *hypothetice* necessarias. Res per essentiam suam sunt id, quod sunt. Ergo, etiamsi Deus potuisset res non creare, tamen, posita earum creatione, ipsae essentiis suis nequeunt destitui, novasque adquirere, alioquin simul essent, et non essent.

50. *Probatur* 3ª pars. Illud absolute necessarium dicitur, cuius oppositum repugnat. Atqui repugnat essentiam iis principiis destitui, ex quibus constat, quippe quod simul esset, et non esset, scilicet esset, quatenus sumitur esse, simulque non esset, quia non haberet principia, ex quibus constituitur. E. g., triangulum, quod quatuor lateribus, et quatuor angulis constaret, esset simul, et non esset, quia triangulum, quod plus, quam tria latera, et tres angulos habet, triangulum dici nequit. Ergo essentiae, si ad principia proxima, ex quibus constant, referantur, absolute necessariae sunt. Quod de necessitate essentiarum demonstratum est, ad earum immutabilitatem

---

1 Potest tamen eis attribui aeternitas *negativa*, quatenus nempe *non habent in se, quo determinentur ad aliquod tempus*; I, q. XVII, a. 7 ad 2.

2 Necessitas alicuius rei potest esse vel *absoluta*, hoc est, eiusmodi, ut a nulla hypothesi, seu conditione pendeat, vel *hypothetica*, hoc est, eiusmodi, ut, non nisi statuta aliqua conditione, existat.

3 Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 30, n. 4.

quoque spectat, quia illud, quod est necessarium, esse nequit aliter, ac est, et ideo immutabile est [1].

CAPVT III.

De proprietatibus omnium entium communibus, et primum de unitate

51. Tres a Philosophis maxime generales proprietates entis distinguuntur, *unitas* nempe, *veritas*, et *bonitas*, cum qua *pulcritudo* arcte coniungitur. Hae vocantur *transcendentales*, ut distinguantur ab attributis *categoricis*, iis nempe, quae certo quodam genere, sive *categoria* continentur.

Art. I. — Ea exponuntur, quae proprie ad unitatem spectant

52. Unum, ut s. Thomas advertit, nihil aliud significat, quam *ens indivisum* [2]; unde haec est vera definitio unius: *Unum est ens, quod non dividitur* [3]. Exinde intelligitur *unum* non addere enti aliquid reale, sed tantum aliquam negationem, quia ipsum, cum non aliud significet, nisi ens indivisum, divisionem entis negat [4]. Cave tamen ne inde inferas conceptum *unius* esse negativum. Nam unum, cum significet ens, quod est indivisum, significat principaliter ens, sive substantiam, et secundario negationem divisionis, ac proinde eius conceptus non est negativus, sed affirmativus [5].

53. His praestitutis, demonstrandum nobis est unitatem esse proprietatem omni enti communem.

Prop. *Omne ens est unum.*

Probatur. Omne ens per suam essentiam est id, quod est. Atqui essentia est id, quo unumquodque ens ab aliis distinguitur, et ens ex hoc ipso, quod ab aliis distingui-

---

[1] Ex his, quae demonstravimus, facile est redarguere errorem Cartesii, qui sensit (*Répons. aux sixièm. object.*, § 6) essentias rerum a libera voluntate Dei pendere, ita ut essentiae rerum, quas Deus condidit, possent aliter se habere, quam se habent. Sed de his in *Theologia naturali*. Hic tantum adnotatum volumus, hanc Cartesii sententiam, ut ipse Baylius (*Dict.*, art. *Spinoza*) scripsit, ad *interitum metaphysicae* viam sternere. Nam scientiarum, quae circa rerum essentias versantur, obiectum non iam necessarium et immutabile foret, sed mutabile et contingens; huiusmodi enim est id quod a libera voluntate Dei pendet.

[2] I, q. XI, a. 1 c.—[3] *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 3 ad 3.

[4] I, q. XI, loc. cit. —[5] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 7 c.

tur, est indivisum in se. Ergo omne ens est indivisum in se. Atqui ens, prout est indivisum in se, est unum. Ergo omne ens est unum [1].

54. Hanc ob rationem *unum* cum ente *converti* dicitur [2]; nempe, ut Scotus ait, « eodem est aliquid ens, et unum [3]». Etenim, omne ens per essentiam suam est unum; itemque per essentiam est id, quod est; quapropter ex eo, quod est ens, est unum, atque ex eo, quod est unum, est ens [4].

55. Quoniam unum cum ente convertitur, et entis plura sunt genera, plura etiam genera unitatis ab se discriminari oportet. Ex his praecipue explicanda nobis est unitas *simplicitatis*, et unitas *compositionis*.

Unum unitate *simplicitatis* dicitur illud, quod non solum *actu* est indivisum, sed etiam *potentia*. Haec unitas entibus simplicibus convenit, siquidem ipsa, cum careant partibus, non solum re ipsa non sunt divisa, sed ne dividi quidem possunt. Ipsa autem maior, vel minor est, quo maiori, vel minori simplicitate ens gaudet. Hinc Deus est maxime unus, quia, ut alias ostendemus, non modo compositionem partium, sed quamlibet aliam compositionem respuit.

56. Unum vero unitate *compositionis* dicitur illud, quod est in se indivisum *actu*, non vero *potentia*. Eiusmodi sunt entia, quae ex partibus componuntur, ipsa enim, dum in se sunt indivisa, dividi possunt. Ita homo est unus unitate *compositionis*, quia anima, et corpus, ex quibus ipse componitur, aliquid in se *actu* indivisum constituunt, sed eiusmodi sunt, ut ab se dividi queant [5].

57. Illud autem advertendum est, hanc unitatem *compositionis* ad illa entia proprie pertinere, quae constant ex partibus, quarum una ab altera, veluti potentia ab actu, perficitur, quae idcirco unicam substantiam comple-

---

[1] Cf s. Thom., *Quodlib.* VI, a. 1 c.—[2] I, q. XI, loc. cit.

[3] *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. 2. Cf s. Aug., *De mor. Man.*, lib. II, c. 6, n. 8.

[4] Ex his, quae diximus, satis patet discrimen inter hanc unitatem *transcendentalem*, et *unitatem*, quae est principium numeri; haec enim, ut s. Thomas inquit, « addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens »; I, q. XI, a. 1 ad 1.

[5] Recentes priorem unitatem *metaphysicam*, et posteriorem *physicam* appellarunt.

tam constituunt, unamque existentiam habent. Quare huiusmodi entibus, aeque ac iis, quae compositionis partium sunt expertia, unitas *per se* convenire dicitur. E. g., homo est unus *per se*, quia ex anima et corpore in unicam substantiam perfectam coalescit. E contrario, illud ens, quod ex partibus componitur, quarum una ab alia non perficitur, sed distinctam existentiam habent, dicitur unum *per accidens*. Hoc modo *unus* dicitur *exercitus*, quia unusquisque militum, ex quibus componitur, est per se substantia completa, atque existentiam a ceteris militibus distinctam habet.

Art. II. — De identitate, et distinctione

58. *Identitas* in eo consistit, quod ens cum seipso consentit. Ipsa oritur ex unitate entis, nempe ex eo, quod omne ens est indivisum in se, sequitur omne ens cum se ipso consentire, ac proinde esse *idem* sibi [1].

59. Quod si identitas indivisionem, nempe, ut Aristoteles subdit [2], *unitatem ipsius esse*, in sui conceptu includit, patet identitatem proprie eam esse, quae consideratur in aliqua re, prout est in se ipsa, seu respectu sui ipsius. Quocirca illa identitas, quae consideratur in aliqua re, prout cum alia comparatur, e. g., cum cogitamus Petrum idem specie esse cum aliis hominibus, et idem genere cum brutis, non est proprie, et stricte identitas, sed tantum secundum aliquam rationem, quippe quod non unitatem ipsius *esse*, sed potius convenientiam plurium rerum in aliquo uno denotat [3].

60. Identitati opponitur *distinctio*, quae consistit in eo, quod unum ens non est aliud. Iam duplex distinctio est admittenda, scilicet *realis*, et *logica*. Distinctio realis inter res existit, cum una res non est alia, sed duae res sunt; *logica* autem, seu *rationis* est, cum intellectus rem in se unicam in varios conceptus distinguit. Prior vocatur *realis*, quia in rebus re ipsa invenitur; posterior autem dicitur *logica*, quia per considerationem intellectus efficitur.

61. Utraque distinctio in alias dividitur. Distinctio rea-

---

[1] Cf B. Alb. M., *Met.*, lib. X, c. 2. — [2] *Met.*, lib. V, c. 9.

[3] De creaturis hic loquimur; quocirca omittimus identitatem trium Divinarum Personarum in una numero Essentia.

lis est vel *substantialis*, vel *modalis*. Distinctio substantialis ea est, quae intercedit vel inter substantias separatas, e. g., inter *Petrum* et *Paulum*, vel inter principia, quae substantiam compositam constituunt, e. g., inter *animam humanam*, et *corpus*, quae *hominem* efficiunt, quia, etsi huiusmodi principia unicam substantiam completam constituant, tamen singula per se separatim spectata substantiae sunt. Distinctio modalis autem ea est, quae inter substantiam, et quemlibet modum eius, vel inter modos eiusdem substantiae viget. Huiusmodi distinctio inter corpus, eiusque extensionem, necnon inter extensionem et figuram existit[1].

62. Item, distinctio *rationis* duplex est, nempe una, quae in intellectu dumtaxat existit, et dicitur distinctio *rationis ratiocinantis*; altera, quae, dum opus intellectus est, in natura rerum fundatur, et dicitur *rationis ratiocinatae*. Etenim intellectus interdum quaedam inter se distinguit, quae in se unum sunt, quin in hoc uno ulla ratio sit, ob quam illa possint ab eo distingui, e. g., si *Petrum*, *Cepham*, et *Barionam*, seu filium Ionae distinguit. Interdum vero plura inter se distinguit, quae unum re ipsa sunt, sed hoc unum intellectui praebet fundamentum plura in ipso distinguendi. E. g., si intellectus distinguit in anima humana tria principia, scilicet *rationale*, *sensitivum*, et *vegetativum*, fundamentum huius distinctionis in ipsa anima invenit, quia anima humana, quamvis sit re ipsa unicum principium, tamen triplicem virtutem exercet, scilicet rationalem, sensitivam, et vegetativam. Haec altera distinctio *rationis* appellatur etiam *virtualis*, quia obiectum, in quo intellectus plura distinguit, etsi unum revera sit, tamen virtute multis aequivalet, ideoque intellectui fundamentum ad efformandos plures conceptus obiectivos illius praebet.

63. Praeter has distinctionis species Scotus distinctionem *formalem* invexit. Haec, secundum Doctorem Subtilem, intercedit inter eas entitates, seu, ut ipse ait, for-

---

[1] Hic non loquimur de distinctione reali, qua Tres Personae Divinae inter se distinguuntur; ea enim, ut Theologi docent, non nisi ex oppositione relationis oriri potest, quatenus nempe Pater relative opponitur Filio, et Pater Filiusque relative opponuntur Spiritui S., cuius unicum principium sunt.

mas, quarum una concipitur ab intellectu sine altera, ita tamen, ut ipsae neque *realiter*, neque dumtaxat *ratione* ab individuo, in quo sunt, atque inter se distinguantur. Non *realiter*, quia ipsae una res cum individuo sunt. Non *ratione* dumtaxat, quia ante omnem actionem intellectus ab individuo, atque a seipsis invicem distinguuntur. E. g., *esse hominem*, et *esse animal* in Petro, non distinguuntur *realiter*, quia neque ab ipso Petro, neque a se mutuo separari possunt, neque distinguuntur dumtaxat *ratione*, quia, secluso omni opere intellectus, a Petro, et inter se distinguuntur. Quocirca ea distinguuntur *formaliter*, quatenus diversis conceptibus attingi queunt, ut horum unum clare intelligatur, altero non intellecto [1].

64. Prop. *Distinctio formalis Scoti, si alia, quam virtualis, esse dicatur, absurda est.*

Probatur. Non alia distinctio extra intellectum inveniri potest, quam quae inter res viget, quia quidquid extra intellectum est, aliquid reale sit oportet. Atqui distinctio formalis, eodem Scoto docente, non est distinctio, quae in intellectu dumtaxat invenitur. Ergo distinctio formalis Scoti debet esse distinctio, quae inter res existit. Atqui ipsa nequit esse distinctio, quae inter substantias ab se disiunctas locum habet, quia diversae entitates, sive formae in eodem individuo, secundum Scotum, neque inter se invicem, neque ab individuo, in quo sunt, realiter distinguuntur. Ergo restat, ut sit ea distinctio, quae ab intellectu in re una, sed pluribus aequivalente fit [2], nempe distinctio virtualis. Quare distinctio formalis a Scoto conficta, si alia, quam virtualis, esse dicatur, intelligi non potest.

Art. III. — De entium diversitate, similitudine, et aequalitate

65. Ea, quae inter se distinguuntur, si eo respectu considerentur, quo essentia unius non est essentia alterius, *diversa* vel *differentia* dicuntur; *diversa*, si considerentur tantum quatenus essentia unius non est id, quod est essentia alterius; *differentia* vero, si consideretur aliquid in

---

[1] *Super univers. Porphyr.*, passim.

[2] Haec plura ante actionem intellectus habent fundamentum in ipsa re, ut ab eo distingui possint, sed veluti distincta inter se, et a re, in qua sunt, non nisi ab intellectu concipiuntur.

eis commune, quod in uno, secus ac in alio, *essentialiter* determinatur [1]. E. g., si consideretur *hominem* non esse id, quod est *brutum*, et *brutum* non esse id, quod est *homo*, *homo*, et *brutum*, veluti quaedam res diversae intelliguntur; sin in homine, et bruto consideretur *animalitas*, quae per *rationalitatem* determinatur in homine, et per *irrationalitatem* in bruto, *homo*, et *brutum* intelliguntur veluti duae res differentes [2].

66. Insuper ea, quae inter se distinguuntur, possunt esse *similia*, vel *dissimilia*, prout qualitatibus, et *aequalia*, vel *inaequalia*, prout quantitate conveniunt, vel discrepant. E. g., ex albedine lac nivi simile esse, et ex quantitate triangulum quadrato aequale esse dicimus. Itaque *similia* ea dicuntur, quae in qualitatibus conveniunt, nempe vel quatenus eiusdem qualitatis participes sunt, vel quatenus qualitas eodem gradu in eis invenitur [3], vel etiam quatenus aliqua res quodammodo particeps est illius qualitatis, quae secundum ipsam suam essentiam in alia re est, e. g., *si corpus mixtum igneitate diceretur simile ipsi igni* [4]. Haec postrema ratio similitudinem inter creaturas, et Deum constituit [5]. *Aequalia* autem ea dicuntur, quae vel in quantitate *dimensiva* conveniunt, vel in iis perfectionibus, ex quibus quantitas *virtualis* oritur [6].

67. Hac in re illa quaestio dirimenda nobis est, num dentur, aut dari queant duo entia perfecte similia.

Leibnitius praecipue inter recentes utrumque praefracte negavit; nam arbitratus est non existere in mundo, neque existere posse duo perfecte similia [7].

---

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 3 ad 2. Etsi *diversitas* etiam ex accidentibus effici possit, tamen vera, et proprie sumta diversitas ea est, quae ab essentia efficitur. « Diversitas, inquit s. Bonaventura, attenditur secundum principia essentialia, sive substantialia »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 *resol.* Idem dicatur de differentia, quia sola differentia specifica nomen differentiae stricte sumtae meretur.

[2] Advertendum est nos hic loqui de rebus creatis; nam tres Personae Divinae, etsi sint realiter distinctae, tamen nec diversae, nec differentes dici possunt.—[3] 1ª 2ªᵉ, q. LII, a. 3 c.

[4] *In lib. I Sent.*, Dist. XLVIII, q. I, a. 1 *sol.*

[5] Cf s. Thom., *ibid.*, et s. Aug., *Qq. LXXXIII*, q. LI, n. 2.

[6] De quantitate *dimensiva*, et *virtuali*, cf *Logic.*, p. I, c. I, a. 7, p. 17-18, vol. I.

[7] Vid. *Lettres entre Leibniz, et Clarke*, 3ᵉ *Ecrit.*, § 5, 4ᵉ *Ecrit.*, § 6.

68. Leibnitium, eiusque asseclas omnino hallucinatos esse his duabus propositionibus evincitur.

Prop. 1ª. *Definiri nequit, utrum, necne duo perfecte similia in mundo existant.*

Probatur. Similitudo perfecta duorum entium expostulat ipsorum consensum tum in cunctis qualitatibus, tum in harum gradibus. Atqui haud possibile est et omnia, quae in mundo sunt, observatione complecti, et ea, quae observari possunt, adeo introspicere, ut non modo num in cunctis suis qualitatibus, sed etiam num in gradibus ipsarum consentian[t], nobis patescat. Ergo definiri nequit, utrum, necne duo perfecte similia in mundo existant [1].

69. Prop. 2ª. *Impossibile non est duo perfecte similia existere.*

Probatur. Illud, quod est impossibile, ne mente quidem cogitari potest. Atqui perfectam similitudinem duorum entium concipere nobis licet; nam qualitates, quae in una re sunt, in alia etiam, atque in eodem gradu, ac in illa, cogitare possumus. Ergo perfecta similitudo duorum entium non est impossibilis.

70. Obiic. 1° Si Deus duas res perfecte similes crearet, aliquid sine ratione sufficiente ageret, quia nulla ratio existentiae utriusque excogitari potest. Atqui Deus, utpote sapientissimus, aliquid sine ratione sufficiente agere non potest. Ergo.

71. Resp., *Neg. mai.; conc. min. Neg. cons.* Propositio maior falsa est, tum quia ratio, ob quam Deus res extra se producit, uti alias ostendemus, in ipso Deo quaerenda est, tum quia, si haec ratio in rebus quaeratur, nihil causae est, cur valde dissimilia, non vero perfecte similia ad ordinem mundi efficiendum aliquid conferant.

72. Obiic. 2° Si duo perfecte similia existerent, unum

Leibnitius hanc suam doctrinam *principium indiscernibilium* vocavit, quia si duo perfecte similia darentur, ea ab se discerni non possent.

[1] Hic non loquimur de similitudine in universum sumta, quae in eo consistit, quod duo, vel plura entia qualitates *specifice* easdem habent. Dubitari enim nequit, quin plurima hac ratione similia in mundo existant. Re vera, quis, nisi scepticus, dubitare potest, quin aqua sit aquae similis, ignis igni, aliaque eiusmodi? Quis unquam negabit similes esse fructus, quos plantae eiusdem speciei producunt, aut similes esse partus, quos bruta eiusdem speciei edunt?

ab altero nullo modo differret. Atqui duo, quae inter se nullo modo differunt, sunt una, eademque res. Ergo.

73. Resp., *Neg. mai.* Etenim, etsi duo perfecte similia secundum qualitates, harumque gradus non differant, tamen secundum substantiam unum eorum non est aliud. Ex quo vides hac obiectione notiones *identitatis*, et *similitudinis* ab adversariis perperam confundi. Audiatur s. Thomas: « Identitas ponit unitatem in essentia secundum numerum . . . , aequalitas, et similitudo . . . non important unitatem quantitatis, vel qualitatis in numero, sed sufficit quod sint idem specie. Haec autem unitas est in diversis suppositis; et ideo aequalitas, et similitudo simul cum unitate important distinctionem [1] ».

Art. IV. — De entium oppositione

74. Superest, ut de rerum *oppositione* aliquid innuamus; siquidem « distinctio aliquorum, aiente Aquinate, habentium unam naturam saltem generis, esse non potest, nisi ratione alicuius oppositionis: unde invenimus quod cuiuslibet generis differentiae sunt oppositae [2] ». Iam opposita ea dicuntur, quae aliqua ratione secum pugnant [3]; et quoniam diversa est ratio, ex quo haec repugnantia effici potest, diversae oppositionis species existunt. Enimvero oppositio rerum vel ex relatione unius ad alteram, vel ex eo, quod una alteram excludit, enascitur. Si primum, oppositio dicitur *relativa*. Huiusmodi oppositio appellatur *minima*, quia distinguit tantum duo extrema, inter quae intercedit [4]. Sin alterum, ea potest esse aut *contraria*, aut *privativa*, aut *contradictoria*.

75. Oppositio contraria inter ea existit, quae se ab eodem subiecto invicem expellunt; e. g., contrarie opposita sunt *calor*, et *frigus*, quia fieri nequit, ut idem corpus sit simul calidum, et frigidum. Ex quo perspicitur contraria esse non posse, nisi quae ob diversitatem formae inter se differunt. Unde s. Thomas: « Contrarietas est differentia secundum formam [5] ». Oppositio *privativa* est inter aliquam

---

1 *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 ad 2.

2 *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 5 c.

3 De rerum oppositione hic loquimur, non vero de oppositione enunciationum, de qua vid. *Logic.*, par. I, c. II, a. 6. p. 35 vol. I.

4 Haec oppositio, uti paulo ante adnotavimus, realem distinctionem inter Personas Divinas constituit.—5 1a 2ae, q. XXXV, a. 4 c.

qualitatem, quam natura alicuius subiecti expostulat, et illius qualitatis defectum, e. g., inter visum, et caecitatem in homine. Denique oppositio *contradictoria* est repugnantia inter ens, et non ens. Quare contradictorie opposita eiusmodi sunt, ut nullum medium inter ea existere possit, quia nihil medii est inter *esse*, et *non esse* rei.

CAPVT IV.

De veritate entium

Art. I. — Explicantur nonnullae notiones circa veritatem

76. Veritas spectat *esse* rerum, prout istud ad intellectum aliquo modo refertur. Quapropter veritas in universum considerata definitur: *Adaequatio*, sive *convenientia rei, et intellectus*; et falsitas: *inaequalitas rei, et intellectus* [1].

77. Iam res ad intellectum referri possunt vel quatenus ab illo producuntur, vel dumtaxat quatenus ab ipso cognoscuntur. E. g., omnes res naturales referuntur ad intellectum Divinum priori ratione, quia ipsae ab Intellectu Divino non solum cognoscuntur, sed etiam *esse* suum accipiunt; ad intellectum autem humanum posteriori ratione, quia ab ipso dumtaxat cognoscuntur. Ex his enascitur divisio veritatis in *metaphysicam* et *logicam*. Veritas metaphysica consistit in convenientia rerum naturalium cum Intellectu Divino, a quo pendent [2]. Veritas autem logica, ut alibi diximus [3], posita est in convenientia conceptionum intellectus nostri cum rebus, quas repraesentant.

78. De veritate metaphysica hic a nobis agitur, ad cuius notionem, quemadmodum ex dictis colligitur, duo requiruntur, eaque sunt *entitas rei*, atque *adaequatio eius ad Intellectum Divinum* [4], quorum primum veritatis funda-

---

[1] I, q. XVI, a. 1 c.

[2] Etsi res artificiosae, quas nempe homines ex varietate rerum naturalium concinnant, possint metaphysice verae appellari, quatenus consentiunt cum ideis exemplaribus, quae in eorum intellectu sunt; tamen veritas metaphysica hic a nobis consideratur dumtaxat, prout est propria rerum naturalium, quia Ontologia non de principiis, legibusque artium, sed de supremis principiis entis, seu rerum naturalium disputat.

[3] Cf *Criteriol.*, c. I, a. 1, p. 231-232 vol. I.

[4] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 8 c.

mentum [1], alterum eius essentiam, sive, ut aiunt, *rationem formalem* constituit.

79. Ad quam rem errores Wolfii, et Lockii discipulorum sequenti Propositione explodimus:

Ratio formalis, sive essentia veritatis neque in ipsa entitate rei, ut Wolfiani docent [2], *neque, quemadmodum Lockiani tenent, in convenientia existentiae realis rerum cum ideis intellectus humani posita est.*

Probatur prima pars. Si entitas rei veritatem eius constitueret, verum non adderet rei ullum respectum, sed esset omnino unum, idemque cum eo, proindeque entitas, et veritas non aliud essent, nisi duae voces, quae rem omnino eamdem significant. Atqui hoc consectarium, ipsis Wolfianis concedentibus, est falsum, quia ipsi docent verum non esse ipsum ens, sed proprietatem transcendentalem entis. Ergo ratio veritatis in entitate rei consistere non potest.

80. *Probatur* altera pars. Essentia veritatis rerum ponenda non est in intellectu, ad quem res *per accidens*, sed ad quem *necessario*, seu *per se* referuntur. Atqui res necessario, seu per se referuntur ad Intellectum Divinum, per accidens autem ad intellectum humanum, qui ipsis rebus indiget conformari, ut verus dicatur. Ergo veritas rerum in convenientia sui cum intellectu Divino, non autem cum humano ponenda est.

Art. II. — Omne ens esse verum ostenditur

81. Explorata notione veritatis, demonstramus sequentem Propositionem:

Quidquid est in natura rerum, est verum.

Probatur. Veritas rerum naturalium in consensu sui cum ideis archetypis, seu exemplaribus Intellectus Divini posita est. Atqui res naturales accuratissime respondent exemplaribus, secundum quae Deus illas condidit. Ergo quidquid in natura rerum est, est verum.

82. *Minor* ita facile demonstratur: Si res naturales non accuratissime responderent exemplaribus, secundum quae

---

[1] Hoc sensu accipiendum est illud s. Augustini: *Verum est id, quod est*; *Solil.*, lib. II, c. 5.

[2] Horum opinionem nuper amplexus est Wittenbachius, *Brevis descriptio Institutionum metaphysicarum*, *Ontol.*, c. 3, § 4, Gandavi 1826.

Deus illas condidit, dicendum foret Deum aut nescivisse, aut non potuisse res condere, quales in se intelligit. Atqui illud infinitae sapientiae, hoc infinitae potentiae Dei repugnat. Ergo repugnat res naturales non accuratissime respondere exemplaribus, quae in Intellectu Divino reperiuntur.

83. Hinc scite a Scholasticis sancitum fuit *verum cum ente converti*; scilicet omne verum est ens, quia veritas rei, ut diximus, in entitate rei fundatur, et omne ens est verum, quia omne ens ordinem ad Intellectum Divinum necessario habet [1].

84. Ex his intelligitur nullam falsitatem metaphysicam in rebus inveniri posse, et, si quae res falsae dicuntur, id veluti *improprie* dictum accipiendum esse, nempe, ut s. Thomas inquit, *in ordine ad intellectum nostrum*, ad quem res *per accidens* referuntur [2]. Scilicet si res referantur ad intellectum humanum, quodammodo falsae dici possunt, quia sunt quaedam, quae etsi vera in se sint, tamen ita natura sua comparata sunt, ut sensibus nostris « quae non sunt, aut qualia non sunt » apparere queant. Ita auricalcum per se, perinde ac aurum, est verum, quia natura eius, non secus ac auri, exemplari Mentis Divinae consentanea est; at quia speciem, seu similitudinem auri habet, proindeque occasionem praebet intellectui nostro, ut illud esse aurum iudicet, falsum quodammodo dici potest [3].

Art. III. — Utrum una sit tantum veritas, an plures [4]

85. Ontologi docent unam esse veritatem, nempe Deum, ceterasque res non nisi veritate Eius esse veras; ex quo colligunt, ut alibi dictum est, mentem humanam non posse ullum verum cognoscere, nisi Deum intueatur, quia, cum Deus sit unica, eaque summa Veritas, nulla res vera, alibi, quam in Deo, apprehendi potest.

---

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 2 ad 1.

[2] *Op. cit.*, q. I, a. 1 c.—[3] I, q. XIV, a. 1 c.

[4] Aliam quaestionem, quae circa veritatem versatur, utrum nempe dentur veritates, quae sint necessariae, immutabiles, et aeternae, hic omittimus; nam paulo ante ostendimus contra Cartesianos veritates, quae ad essentias rerum spectant, esse necessarias, aeternas, et immutabiles; et in *Criteriologia* refutavimus Progressistas, qui veritatem ab una ad aliam aetatem progredi obganniunt.

86. Prop. *Singulae res naturales, singulaeque conceptiones intellectus propria veritate gaudent.*

Probatur. Etsi *esse* cuiusque rei sit quaedam participatio *του Esse* Dei, et lumen intelligibile intellectus humani sit quaedam participatio luminis intelligibilis Dei [1], tamen nemo, nisi qui pantheismum profitetur, negare potest *esse* cuiuslibet rei creatae re ipsa distingui ab *Esse* Dei, et lumem intelligibile intellectus humani in se reipsa distingui ab intelligibili lumine Dei. Atqui *esse* proprium rerum est fundamentum veritatis ipsarum, ac conceptiones nostri intellectus sunt verae, eo quod per proprium lumen intelligibile veritatem, quae fundatur in rebus, assequimur. Ergo, si *esse* cuiuslibet rei reipsa distinguitur ab *Esse* Dei, et lumen intelligibile intellectus humani re ipsa distinguitur ab intelligibili lumine Dei, consequens est quamlibet rem, et quamlibet conceptionem propria veritate gaudere [2]. Audiatur D. Thomas: « Dicendum, quod ratio veritatis in duobus consistit, in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autèm horum quamvis reducatur in Deum, sicut in causam efficientem, et exemplarem; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est; et unusquisque intellectus participat lumen, per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod sicut est unum esse Divinum, quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari; nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari: nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter [3] ».

---

[1] Hoc sensu omnes res, et vis intellectiva mentis humanae ad Deum, tamquam ad primam, et supremam sui causam relatae considerantur; ac proinde omnes res naturales, omnesque conceptiones nostri intellectus veras ex veritate Dei esse quodammodo dici potest. Cf s. Aug., *Solil.*, lib. I, c. I, n. 3.

[2] Cf s. Aug., *Enarr. in Ps. IX*, n. 2 et s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 2 *sol.* Ex quo patescit ontologismum vel ex hoc capite esse pantheismo adfinem.

[3] *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. V, a. 2 *sol.*

CAPVT V.

De bonitate entium

Art. I. — Quid sit bonitas, et quomodo ea sit proprietas entis, explicatur

87. Ens, prout ad appetitum refertur, dicitur *bonum*. Ut autem notio *bonitatis* recte cognoscatur, opus nobis est in primis declarare, in quo perfectio consistat, nam bonitas in perfectione fundatur.

88. *Perfectum* id dicitur, cui nihil eorum, quae ad ipsum constituendum requiruntur, deest, quodque tanta pollet virtute, quanta ad operationem sui propriam exercendam opus ei est, atque ita comparatum est, ut proprium finem sua operatione consequatur. E contrario, imperfectum vocatur id, quod vel uno, pluribusve eorum destituitur, quae ad ipsum constituendum necessaria sunt, vel actionem sui propriam exerere ab aliqua causa prohibetur, ideoque finem suum non assequitur. Ita imperfectum est horologium, si una, pluresve partes in eo desiderantur, vel si, cum nulla parte destituatur, aliquo vitio laborat, ob quod horas vel perperam, vel nullo modo indicat.

89. Porro *absolute* perfectum a *relative* perfecto distinguendum est. *Absolute* perfectum, ut suo loco ostendemus, est unus Deus, quia quidquid entis esse potest, in Eo nullo limite circumscriptum invenitur. *Relative* perfectae sunt res creatae; nam unaquaeque illarum, quippe quae per diversa genera, diversasque species discriminatur, tantum perfectionis habet, quantum genus, quo continetur, expostulat [1].

90. Ex notione perfectionis iam explorata facile est demonstrare has propositiones.

Prop. 1ª. *Notio perfectionis non constituit notionem bonitatis, sed est huius principium, et fundamentum.*

Probatur prima pars. Ens dicitur perfectum, prout in se spectatur. Atqui ens, non prout est in se, sed prout ordinem ad aliud habet, vocatur bonum, quippe quod di-

---

[1] Advertendum est res creatas, si ad Deum relatae considerentur, imperfectas dicendas esse, quia limes, quo *esse* cuiuslibet rei creatae coarctatur, quaedam imperfectio est. Cf s. Aug., *Enarr. in Ps. XCVIII*, n. 12.

citur bonum, prout ad appetitum refertur. Ergo notio bonitatis ex notione perfectionis non constituitur.

91. *Probatur* altera pars. Ens ex eo, quod est perfectum, est principium, ex quo aliquid perfici potest. Atqui quaelibet res naturaliter appetit id, ex quo ipsa perfici potest [1]. Ergo ens ex eo, quod est perfectum, est appetibile. Atqui ens, prout ad appetitum refertur, dicitur bonum. Ergo principium, seu fundamentum notionis bonitatis est notio perfectionis.

92. Ex his intelligitur ens non dici bonum ex eo dumtaxat, quod perfectum est, quemadmodum Wolfiani contendunt, sed ex eo, quod, cum perfectum sit, appetibile est; quapropter ratio boni proprie posita non est in eo, quod ens est perfectum, sed in eo, quod est appetibile, et bonum proprie dicitur ens, quatenus est appetibile, non vero quatenus est perfectum [2].

93. Prop. 2ª. *Omne ens est bonum.*

Probatur. Omne ens est perfectum, quippe quod, ut ex dictis patet, fieri non potest, ut quaelibet res essentia sua, ac proinde iis, quae essentiae respondent, nempe virtute agendi, et fine sibi proprio per se destituatur. Atqui ens, quatenus est perfectum, est appetibile, et quatenus est appetibile, est bonum. Ergo omne ens est bonum. Hanc ob rationem bonum, aeque ac unum, et verum, cum ente *converti* dicitur, quia omne bonum est ens, et omne ens, quatenus ad appetitum refertur, est bonum [3].

94. Exinde perspicitur bonitatem, prout est transcendentalis proprietas rerum, in eo consistere, quod res, prout est ens, appetitur. Bonitas, si hac ratione spectetur, dicitur bonitas *metaphysica*, quae a bonitate *physica*, et bonitate *morali* distinguitur. Nimirum bonitas metaphysica in eo consistit, quod res, prout est ens, appetitur; unde bonum *metaphysicum* est ipsum *esse* rei ex ea parte spectatum, quatenus appetitum movere potest. Bonitas physica autem rei in eo posita est, quod res, non prout est ens universe spectatum, sed prout est aliquod determinatum ens, appetitur; hinc bonum *physicum*, seu *naturale* dicitur omne ens determinatum, quod aliqua natura, prout

---

[1] Cf *Dynam.*, c. V, a. 1, p. 162 vol. I.
[2] Cf s. Thom., I, q. V, a. 1 c.—[3] 1ª 2ªᵉ, q. XVIII, a. 1 c.

ab ipso perficitur, appetit [1]. Denique bonitas moralis ex eo existit, quod res appetitur, prout cum regulis morum consentit.

Art. II. — Nonnullae theoriae circa malum explicantur

95. Bono opponitur *malum*. Iam malum dicitur defectus alicuius proprietatis, quam natura cuiusdam entis expostulat quidem, sed non ita ut, ipsa sublata, res tollatur. E. g., caecitas in homine est malum, quia est defectus visionis, quae ad naturam animalis perfecti constituendam requiritur, ita tamen, ut etiamsi homo, ob vitium oculorum, visione destituatur, homo esse non desinat [2].

Hinc 1° malum non est positum in aliqua entitate, et ne in simplici quidem defectu entitatis, sed in illo defectu entitatis, qui *privatio* dicitur [3]; privatio enim, uti antea dictum est [4], denotat defectum entitatis in re, quae illam naturaliter habere debet. E. g., « carentia vitae in lapide potest dici defectus, sed non malum ; homini vero mors est et defectus, et malum [5] ».

2° Malum non ponit absolute aliquod ens, nec tollit absolute aliquod ens, sed negat aliquod ens in subiecto, quod ad illud habendum naturaliter comparatum est [6]; nempe non significat *non ens* absolute sumtum, sed *non ens*, seu privatio, quae est in ente, veluti subiecto sui.

3° Malum quodammodo invenitur, et quodammodo non invenitur in natura rerum, nempe non est in natura rei, veluti pars eius, quia malo nihil reale respondet in re, cui ipsum tribuitur; sed in natura rei, tamquam in subiecto sui, invenitur, quia in re, cui tribuitur, reapse est defectus alicuius realitatis, quam natura eius expostulat [7]. E. g., cum dicitur, *Petrus est caecus*, illud *est* non deno-

---

[1] De bono physico et metaphysico loquitur s. Thomas, ubi inquit: « Ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse, quod habet in rerum natura »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 1 c.

[2] I, q. XLVIII, a. 4 c.

[3] Cf s. Aug., *De mor. Man.*, lib. II, c. 4, n. 6.

[4] Pag. 6. — [5] *In lib. II Sent.*, Dist. XXX, q. I, a. 2 *sol.*

[6] I, q. XLVIII, a. 2 ad 1.

[7] *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ad 2. Cf s. Aug., *Contr. Iul. Pel.*, lib. III, c. 24, n. 56.

tat quidem caecitatem habere aliquam realitatem in Petro, sed caecitatem reipsa cum Petro esse coniungendam.

96. Explorata notione mali, in promptu est sequentes propositiones demonstrare.

Prop. 1ª. *Malum in aliquo bono fundatur.*

Probatur. Malum, ut modo diximus, cum non sit ens, sed defectus entis, seu privatio, non potest existere per se, sed oportet, ut in aliquo subiecto existat. Atqui omne subiectum est bonum. Ergo malum in bono fundatur [1].

97. Prop. 2ª. *Causa mali non est malum, sed bonum.*

Probatur. Malum est defectus boni, ad quod ens naturaliter comparatum est. Atqui « quod aliquid deficiat a sua naturali, et debita dispositione, non potest provenire, nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem ». Ergo malum aliquam causam expostulat. Atqui « esse causam non potest convenire, nisi bono: quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum huiusmodi bonum est [2] ». Ergo causa mali est bonum.

98. Hic autem adnotandum est bonum *per accidens* causam mali dici posse; ita ut malum ex bono oriatur non propter ipsam virtutem efficientem causae, sed propter defectum, qui causae efficienti accidit, vel propter aliquod impedimentum, quod ipsi opponitur. Nam « malum, ut s. Bonaventura argumentatur, eo modo, quo habet esse, eo modo habet et fieri; et quoniam malum privatio est, et defectus, hinc est, quod sicut malum esse non est aliquid vere esse, sic nec malum effici est vere ab aliquo fieri, ut efficiente, sed vi deficiente [3] ». E. g., imperfectio motus procedit in animali non ab ipsa vi motrice, prout est vis, sed ex eius debilitate, vel ex membrorum defectu. Quod si interdum malum ex ipsa virtute agentis oritur, hoc praeter eius intentionem, ac proinde etiam *per accidens* ab illa efficitur; nam, cum omne agens agat propter bonum [4], fieri nequit, ut agens sua actione ad malum spe-

---

[1] Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. III, c. 11. Idem sanctus Doctor advertit: « malum non est, sicut in subiecto, in bono, quod ei opponitur, sed in quodam alio bono: subiectum enim caecitatis non est visus, sed animal »; I, q. XLVIII, a. 3 ad 3.

[2] I, q. XLIX, a. 1 c.

[3] *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, a. I, q. 2 *ad arg.*

[4] Cf *Dynam.*, c. V, a. 1, p. 162, vol. I.

ctet, sed tantum fieri potest, ut spectet ad bonum, cum quo illud malum coniungitur.

99. Prop. 3ª. *Aliquam naturam, seu substantiam malam dari omnino repugnat.*

Probatur contra nonnullos veteres, qui, teste s. Augustino, « dicebant Deum creasse malas naturas, atque substantias, in quantum sunt naturae, atque substantiae[1] »: Malum non est aliquid reale, quod per se existit. Atqui natura, sive substantia est aliquid cum reale, tum per se existens, sive subsistens. Ergo malum aliqua natura esse non potest[2].

100. Prop. 4ª. *Dari non potest malum metaphysicum.*

Probatur contra Leibnitium, eiusque asseclas, qui malum *metaphysicum* agnoscunt, atque hoc in imperfectione, sive in limitatione cuiuslibet rei creatae positum esse pertendunt: Malum est defectus alicuius realitatis in aliqua natura, quae illam habere debet. Atqui limitatio sui *esse* non est privatio realitatis, quam ens creatum *natum est, et debet habere*, quia quaelibet res creata limitationem sui *esse* expostulat, nedum excludit. Ergo res creatae malae dicendae non sunt ex eo, quod illarum *esse* limitibus circumscribitur. Ex quo perspicitur, quod si Leibnitii doctrina vera esset, « sequeretur, ut iam s. Thomas advertit, quod quaelibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei; utpote, quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae, vel fortitudinem leonis[3] »; id quod certe ferendum non est[4].

Art. III. — De pulcritudine

101. Praestat nonnihil deliberare de *pulcritudine* entis, quae cum eius bonitate arcte coniungitur.

Pulcritudo dicitur esse *unitas in varietate*[5]. Qua in de-

---

[1] *De haeres.*, n. 59.

[2] Cf s. Thom., I, q. XLVIII, a. 1 c., et s. Aug., *De vera Relig.*, c. 23, n. 4. Hinc intelligis vel ex hoc tantum refelli Lutherum, Flaccum Illyricum, aliosque, qui peccatum originale esse quamdam substantiam malam autumarunt. Cf Bellarminum, *De amissione gratiae* etc., lib. V, c. 1 sqq.

[3] I, q. XLVIII, a. 3 c.

[4] Cf s. Aug., *Contr. advers. Legis et Proph.*, lib. I, c. 4.

[5] Cf André, *Essai sur le beau*, Disc. I; *Oeuvr. phil., avec Introd. et not.* par Cousin, 1843.

finitione unitas, non quae omnem compositionem excludit, sed quae ex cohaerentia partium efficitur, intelligenda est.

102. Ut haec notio luculentior fiat, mente reputandum est tria in pulcritudine distingui oportere, nempe *rationem formalem*, sive *essentiam*, *effectum*, et *fundamentum*. Ratio formalis pulcri in convenientia partium, seu symmetria obiecti consistit. Effectus est delectatio, quam symmetria obiecti, facultati cognitrici in sua claritate affulgens, in animo gignit. Hinc vulgus hominum non aliud vocat pulcrum, nisi id, cuius cognitione delectatur. Fundamentum in bonitate ipsius obiecti situm est; nam animum nostrum illa rerum cognitio seu adspectus delectare potest, in qua appetitus quiescit; id autem, in quo appetitus quiescit, non est, nisi id, quod tamquam bonum apprehenditur. Quapropter si ratio formalis consideretur, pulcrum definiri potest, *id, quod debitam proportionem habet* [1], *cum quadam debiti coloris claritate* [2]; sin effectus, *id, cuius apprehensio placet* [3]; sin fundamentum, *id, quod est bonum*. At, quoniam pulcrum a ceteris proprietatibus entis propter proportionem obiecti, et delectationem cognoscentis illam discriminatur, ipsum definiri potest, *id, quod, cum multitudinem partium sibi cohaerentium prae se ferat, manifestatione sui cognoscentem delectat*.

103. Porro pulcrum in *naturale*, *artificiosum*, et *morale*

---

[1] Cf s. Aug., *Epist.* XVIII *ad Coelest.*, n. 2, et s. Thom., I, q. V, a. 4 ad 1.

[2] 2ª 2ªᵉ, q. CXLV, a. 2 c.

[3] Haec notio pulcri a cunctis Philosophis tum antiquis, tum recentibus tradita fuit (cf Spagni e S. I., *De Bono, Malo, et Pulcro; De Pulcro*, sect. I, a. 5, n. 9, et sect. II, n. 20, Romae 1768). Verum ipsa nonnisi effectum, quem pulcrum in nobis gignit, significat. Quocirca oppido decipiuntur, qui cum Smitho (*Théorie des sentimens moraux*, trad. par M.ᵉ Condorcet, Paris 1798) pugnant aliquid esse pulcrum ex eo, quod est delectabile, vel cum Sensistis autumant aliquid esse pulcrum ex eo, quod est utile. Secundum hanc sententiam nihil esset pulcrum per se, sed aliquid diceretur pulcrum ex eo dumtaxat, quod ad animum nostrum refertur. Ast id omnino falsum est. Nam si pulcrum dicitur id, quod propter cohaerentiam suarum partium animum delectat, luce meridiana clarius est primam causam, originemque pulcri in ipsis rebus quaerendam esse, quippe quod in rebus partium congruentia invenitur, atque huius cognitio delectationem in animo gignit.

*

dividitur. Pulcrum artificiosum est illud, quod in operibus artificiosis humani ingenii splendet; haec enim, ut omnibus experientia compertum est, si proportionem inter partes, ex quibus constant, prae se ferunt, animum cognoscentis voluptate afficiunt. Pulcrum morale in actionibus humanis invenitur, quatenus hae cum aeternis, ac immutabilibus regulis morum proportionem habent [1]. Pulcrum autem naturale, ad quod haec tractatio maxime spectat, illud est, quod tum in singulis naturis rerum, tum in mundo, qui ex illis componitur, effulget. Etenim unaquaeque natura ex pluribus principiis constat, quae unitatem eius efficiunt, omnesque naturae ita inter se colligantur, ut unus mundus ex ipsis existat. Hinc pulcrae dicuntur singulae species rerum, et pulcher mundus, qui ex illis componitur.

104. Diximus *singulas species* rerum; nam si res non in notis suis singularibus, sed in sui essentia spectentur, dubitandum non est, quin pulcritudo sit omnium rerum proprietas. Re quidem vera, cum Deus sit naturarum auctor, fieri non potest, ut in ulla natura vel aliquod principium, quod ad ipsam efficiendam requiritur, vel inter principia, quae ipsam efficiunt, ordo desideretur. Quamobrem ne fieri quidem potest, ut quispiam naturam rei penitus cognoscat, nec tamen e cognitione eius ullam voluptatem sentiat. At si in rebus essentiae non considerentur per se, sed prout per notas singulares individuantur, ipsae vel pulcrae, vel deformes esse possunt. Etenim causae proximae, ac immediatae rerum singularium sunt aliae res singulares, sive causae naturales. Atqui causae naturales ita secum colligantur, ut actio unius ab actione alterius impediri, aut saltem turbari possit [2]. Ergo fieri potest, ut res singulares aliqua notarum careant, quae ad pulcritudinem constituendam requiruntur [3].

---

[1] Hinc s. Thomas de hoc pulcro loquens, inquit: « In hoc consistit, quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas »; 2^{a} 2^{ae}, q. CLXV, a. 2 c.

[2] Cf *Criteriol.*, c. IV, a. 2, p. 250-251, vol. I.

[3] Circa opera artificiosa, atque actiones humanas patet opus deforme evadere, si artifex illud non conficiat secundum leges artis, quae ei

105. Iam pulcrum naturale in *corporeum*, et *spirituale* dividitur. Etenim nos et cum in re corporea multas partes affabre concinnatas, et cum in substantia spirituali plura principia, quae ordine inter se continentur, contemplamur, quamdam voluptatem persentiscimus. Pulcritudo corporea vocatur *sensibilis*, quia ad res spectat, quae ope sensuum cognoscuntur: spiritualis vero dicitur *intelligibilis*, quia rerum propria est, quae intellectu apprehenduntur [1].

106. Deus autem, a quo, ut s. Augustinus ait, *omne pulcrum est* [2], et qui, ut s. Thomas subdit, « est universorum consonantiae et claritatis causa [3] », pulcherrimus dicitur. Neque negotium alicui facessat, quod multitudo ad unitatem redacta, quae est essentialis nota pulcritudinis, in Deo, qui simplicissimus est, a nobis cogitetur. Nam, cum nobis certum sit nullam compositionem in Deo esse, intelligimus infinitas perfectiones, quae in Eo sunt, esse ipsum *Esse Dei*, atque absolutam unitatem Eius constituere. Hinc nos Deum veluti pulcherrimum intelligimus, Eumque pulcherrimum nominamus, quia infinitam multitudinem attributorum cum absoluta unitate coniunctam in Eo intelligimus [4].

CAPVT VI.

De categoriis in universum spectatis

107. Hactenus de iis, quae ad ens generatim consideratum pertinent, disseruimus. Antequam de singulis decem categoriis sermonem aggrediamur, haec duo circa ipsas in universum investigare oportet: 1° quomodo ens sit prin-

---

pulcritudinem conciliare possent, atque turpes esse actiones humanas, quae a pronuntiatis rationis practicae discedunt.

[1] Hinc reiicienda omnino est opinio illorum, qui non aliud pulcrum, nisi quod in sensus incurrit, agnoscunt. Huic opinioni, quae, praeter Sensistas, non paucos Wolfii discipulos, aliosque iam fautores habuit, litavit Heghelius (*Esthétique*, trad. par Bernard, Paris 1860), a cuius doctrina non valde abiusit Giobertius, *Saggio sul Bello*, c. 1, p. 39 sqq, Napoli 1845.

[2] *Confess.* lib. IV, c. 10, n. 15, et *Qq. LXXXIII*, q. 44.

[3] 2ª 2ªᵉ, q. CXLV, a. 2 c.

[4] Cf 1, q. XIII, a. 4 ad 3, et *Contr. Gent.*, lib. I, c. 31.

cipium, ex quo categoriae promanant; 2° quomodo ens per categorias dividatur.

Art. I. — Quomodo ens sit principium categoriarum

108. Iam innuimus [1] ens esse principium, a quo categoriae promanant; siquidem ipsae ens pluribus, diversisque modis determinatum exhibent. Id magis perspicuum fit hoc argumento: Categoriae sunt supremae notiones, ad quas diversa rerum genera referuntur, proindeque supremae notiones, quae de diversis rebus praedicari possunt [2]. Atqui quidquid de aliqua re praedicatur, ad eius *esse* pertinet, quippe quod non potest aliquid cum aliquo coniungi, nisi ipsi *inesse*, scilicet in eo *esse* intelligatur. Ergo categoriae, cum sint suprema praedicandi genera, diversos modos essendi significant, ac proinde *esse* est principium, a quo ipsae promanant.

109. At vox *ens* tribus diversis significationibus accipi potest [3]. Ipsa enim quandoque illud *esse* significat, quod copulae officio in enunciatione fungitur; e. g., cum dicimus, *Socrates est philosophus*; quandoque autem *essentiam* rei, nempe id, per quod quaelibet res in sua specie constituitur, e. g., *humanitatem* in Socrate, quia per humanitatem Socrates est homo; quandoque tandem actualitatem, sive actualem existentiam rei, nempe id, quo res actu est in natura. Ens hoc tertio modo acceptum, dicitur *ens actuale*.

110. His praestitutis, demonstramus sequentem

Prop. *Ens, quod tamquam principium categoriarum ponitur, non est illud, quod copulam enunciationis constituit, neque illud, quod essentiam rei simpliciter significat, sed est ens actuale.*

Probatur prima pars contra Kantium [4], et Rosminium [5]. Categoriis non quaeritur, an sit res, sed cuiusmodi sit. Atqui *esse*, quod in enunciatione munus copulae obit, significat quidem aliquid entis inesse subiecto, sed cuiusmodi illud sit, utrum substantia, an qualitas, an alius quidam modus entis, non patefacit. E. g., in hac enunciatione,

---

[1] Pag. 4. — [2] Cf *Logic.*, par. I, c. I, a. 6, p. 16 vol. I.
[3] *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIII, q. I, a. 1 ad 1.
[4] *Critique de la raison pure; Log. transcend.*, lib. I, sect. 3, § 10.
[5] *Logic.*, lib. II, sez. I, c. 9-11, p. 116-122, Napoli 1857.

Socrates est philosophus, verbum *est* significat *esse philosophum* Socrati inesse, sed utrum *esse philosophum* sit substantia Socratis, an qualitas, quae substantiae inhaeret, minime innuit. Ergo ens, quod per categorias dividitur, non est illud, quod copulam enunciationis significat [1].

111. *Probatur* altera pars contra Heghelium [2], et Giobertium [3]. Categoriae non significant diversas essentias rerum, nempe illud, per quod res in certo genere, vel certa specie constituuntur, sed diversos modos, quibus essentiae rerum determinatae existunt; e. g., categoria *substantiae* non denotat essentiam hominis, sed modum, quo essentia hominis in rerum natura existit. Modi autem, quibus essentia rerum creatarum determinata in rerum natura existit, ab ipsa essentia reipsa distinguuntur. Hisce adnotatis, ita argumentamur: Si categoriae ab ente, quod essentiam simpliciter sumtam significat, derivare dicuntur, tunc vel ipsis dumtaxat essentias rerum exhiberi, vel essentiam, et modum, quo ipsa in rerum natura existit, unum, idemque esse dicatur oportet. Atqui utrumque est falsum. Ergo ens, ex quo categoriae derivant, illud non est, quod essentiam simpliciter sumtam significat.

112. *Probatur* tertia pars, quae ex iam dictis facile intelligitur. Categoriae sunt notiones supremae, ad quas rerum, quae in natura sunt, notiones revocantur. Atqui notiones, quae referuntur ad res, prout in natura sunt, exhibent aliquem modum entis *actualis*, sive aliquem modum, quo res actu sunt in natura. Ergo categoriae repraesentare debent communissimos modos entis *actualis*, sive communissimos modos, quibus res *actu* esse possunt, ac proinde non nisi ens *actuale*, sive illud, quo res actu est in natura, illarum principium esse potest.

Art. II. — Quomodo ens per categorias dividatur

113. Ad hanc quaestionem exsolvendam sequens Propositio demonstranda in primis nobis est:

Ens nullo modo tamquam genus assignari potest.

Probatur. Genus eiusmodi est, ut a differentiis determinetur; hae autem differentiae, etsi *potestate* in genere

---

[1] Cf s. Thom., *loc. cit.*—[2] *Encyclop.*, § 86 sqq.

[3] *Protolog.*, Saggio I, et III.

contineantur [1], tamen extra essentiam generis sunt; si enim differentiae ad essentiam generis pertinent, notio generis cum notione speciei permisceretur, quia species ex genere, et differentia conflatur [2]. Hoc posito, en argumentum: Si ens esset genus, eius differentias aliquid reale extra ens esse oporteret. Atqui impossibile est tum dari aliquid reale extra ens, quia extra ens non est nisi nonens, seu nihil, tum aliquid mente concipi, cuius conceptus ad conceptum entis non reducitur, quia extra notionem entis non est alia notio, nisi non-entis, seu nihili. Ergo ens tamquam genus nullo modo assignari potest [3].

114. Hac theoria praestituta, facile est perspicere veritatem huius secundae Propositionis:

Ens per categorias dividitur non tamquam genus per species, sed tamquam per diversos modos essendi.

Probatur prima pars. Ens nullo modo tamquam genus assignari potest. Ergo ens per categorias non dividitur tamquam genus per species. Quapropter categoriae non addunt enti aliquid, quod est praeter essentiam eius, eo modo, quo species addunt aliquid generi, quod extra ipsius essentiam est, nihil enim esse potest, quod sit extra essentiam entis.

115. Hoc idem alia ratione confirmari potest: Illud, quod pertinet ad genus, *univoce*, nempe eadem significatione singulis speciebus est attribuendum [4]; e. g., *animal* univoce de homine, et de brutis praedicatur: quapropter si ens genus categoriarum esset, ipsum de iis singulis *univoce* praedicandum foret. Atqui ens de singulis categoriis *univoce* non praedicatur; nam in singulis categoriis *esse* diversis modis exhibetur, « unde unicuique (*categoriae*) debetur proprius modus praedicandi [5] »; e. g., in prima ca-

---

[1] Dicitur differentia *potestate* in genere contineri, quippe quod genus a differentia perfici non potest, nisi sit ita dispositum, ut ab hac determinari queat.

[2] Cf *Logic.*, par. I, c. I, a. 2, p. 11 vol. I.

[3] Cf s. Thom., I, q. III, a. 5 c. Nemo vero existimet ens esse genus, quia ipsum in ens, quod est per se, nempe *substantiam*, et in ens, quod est in alio, nempe *accidens*, dividitur; haec enim, uti Boëtius (*Praedic.*, c. 4) monuit, non est divisio stricte sumta, scilicet quae per species fit, sed potius quaedam enumeratio. Cf s. Damascen., *Dialect.*, c. 10.—[4] Cf *Logic.*, par. I, c. I, a. 5, p. 15 vol. I.

[5] *In lib. I Sent.*, Dist. XXI, q. I, a. 3 ad 2. Ens autem non prae-

tegoria, quae est substantia, significatur *esse per se*, in reliquis novem, quae sunt accidentia, significatur *esse in alio*, et in singulis harum specialis modus *essendi in alio* invenitur. Ergo ens per categorias tamquam genus per species non dividitur.

116. *Probatur* altera pars. Unaquaeque categoria certum, et peculiarem modum entis significat. Ergo ens per categorias dividitur tamquam per diversos modos, secundum quos ens et esse, et intelligi potest [1].

CAPVT VII.

De categoriis speciatim consideratis [2]

Art. I. — Notio substantiae declaratur

117. Substantia, prout categoria est [3], describitur, ut iam in *Logica* diximus [4], *res, cui convenit esse in se, et non in alio, sive non in subiecto.* Ad hanc substantiae notionem declarandam, explicandum nobis est 1° cur substantia dicatur non iam ens, quod est in se, sed res, cui convenit esse in se; 2° quid sibi velit *esse in se, et non in alio.*

118. Quod attinet ad primum, in memoriam revocandum nobis est substantiam, aeque ac quamlibet categoriam, esse quemdam specialem modum, quo aliqua res *actu* est in natura, ac proinde ipsam intelligi non posse, nisi in ea et aliquid, quod quodam modo est, et quidam modus, quo ipsa *actu* est, distinguantur. Hanc ob rationem substantia dicenda non est ens, quod est in se, aut per se, sed res, cui convenit esse in se, aut per se, ut significetur discrimen inter ipsam rem, et modum, quo

---

dicatur de categoriis *aequivoce*, sed *analogice*, quia ens de substantia, et de diversis accidentibus non sine aliquo ordine unius ad aliud praedicatur; siquidem, cum accidens substantiae inhaereat, *esse* eius ab *esse* substantiae pendet, ac proinde *esse* primo de substantia dicitur, deinde de diversis accidentibus. Cf quae diximus in *Logica*, loc. cit., p. 15 vol. I.

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 1 c.

[2] Categoriarum numerum exposuimus in *Logic.*, loc. cit., a. 6, p. 16 vol. I.

[3] Diximus, *prout categoria est*, quia vox substantiae aliquando adhibetur ad significandam essentiam, vel naturam rei, vel formam, aut materiam, aut quidquid ex utraque quasi conflatum est.

[4] Loc. cit.

actu est in rerum natura, sive inter *esse* essentiae, et *esse* existentiae [1].

119. Quod ad alterum spectat, in notione substantiae illa verba *esse per se*, sive *esse in se* excludunt inhaerentiam in subiecto, sive denotant illud, quod dicitur substantia, non habere *esse* suum in alio, tamquam in subiecto, sed non removent a substantia causam effectricem suae existentiae, sive non denotant ad notionem substantiae pertinere, ut *esse* suum ab alio non recipiat, nam substantiae creatae *esse* suum a Deo accipiunt [2].

120. Iamvero res, cui convenit *esse in se, non in alio*, substantia ex eo praecipue nuncupatur, quod est accidentium subiectum, ac proinde *sub* accidentibus *stare*, hoc est, accidentibus *subesse* intelligitur. Substantiam autem esse subiectum accidentium ita demonstratur: Si subiectum accidentium non esset substantia, oporteret esse aliud accidens, et quoniam hoc accidens, non secus ac omne aliud accidens, expostulat subiectum, in quo insit, progressus in infinitum admittendus esset. Atqui huiusmodi progressus, omnibus fatentibus, est absurdus [3]. Ergo subiectum accidentium est substantia.

Art. — II. Definitiones substantiae a nonnullis Philosophis traditae exploduntur

121. Ex principiis, quae in praecedenti articulo exposuimus, sequentium propositionum demonstrationem conficimus, quibus sententiae aliquorum Philosophorum circa substantiae notionem absurdae produntur.

Prop. 1ª. *Absurda est sententia Lockii, nempe substantiam esse « complexionem qualitatum, quas sensu perspicimus, ignota ratione coexistentium* [4] ».

---

[1] Cf s. Thom., I, q. III, a. 5 ad 1.

[2] *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 2 ad 2.

[3] Hinc s. Thomas adnotavit, si quandoque accidens est subiectum alterius, uti, e. g., superficies est subiectum coloris, id ei convenire per substantiam, cuius est accidens »; *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 3 ad 2.

[4] *Op. cit.*, lib.II, c. 23, § 1 sqq. Hanc Lockii opinionem, praeter omnes sensistas, David Humius, utpote scepticismo suo faventem, lubenter amplexus, substantiae notionem absurdam esse, ipsumque nostrum animum non nisi quamdam phoenomenorum complexionem esse effutivit.

Probatur. Si illud, quod in rebus veluti substantiam concipimus, non nisi qualitatum complexio esset, qualitates, vel qualitatum complexio eiusmodi essent, ut subiectum, cui inhaereant, haud expostularent. Atqui notio tum qualitatis, tum qualitatum complexionis, quae natura sua non expostulat subiectum, cui inhaereat, se ipsam destruit; nam qualitates habent *esse* accidentale, ita ut eae non dicantur *esse*, sed *inesse* [1]; ac proinde necessario subiectum, cui inhaereant, expostulant [2]. Ergo notio substantiae a Lockio tradita absurda est.

122. Neque qualitates ex ipsa sui complexione vim existendi in se, nempe sine subiecto, accipere possunt. Etenim, si qualitas subiectum, ad quod refertur, natura sua exigit, id potiori iure de complexione qualitatum dicendum erit. Adhaec, complexio qualitatum sine quodam communi vinculo, per quod in se esse possit, cogitari nequit. Atqui hoc commune vinculum non in aliquo, quod etiam qualitas sit, sed in aliquo a qualitate diverso inveniendum est; quia, cum qualitas accidens sit, illud efficere non potest, ut complexio qualitatum in se esse dicatur [3]. Ergo complexio qualitatum aliquid a qualitatibus diversum, a quo sustineatur, nempe aliquod subiectum expostulat.

123. Ex his colligitur notionem subiecti, tamquam diversi a qualitatibus, nempe substantiae, esse realem, non vero, quemadmodum ipse Lockius blateravit, nostrae mentis figmentum.

124. Prop. 2ª. *In notione substantiae tradenda turpissime erravit Spinosa, cuius iudicio « per substantiam intelligitur id, quod in se est, et per se concipitur; hoc est, id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat* [4] ».

Probatur. Si substantia dicatur id, quod in se est, *esse essentiae*, et *esse existentiae*, uti antea adnotavimus, distingui in ea non possent [5], ac proinde substantia eius-

---

[1] Cf s. Bonav., *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, p. 1, a. 1, q. I *ad arg.*
[2] Cf s. Aug., *Soliloq.*, lib. II, c. 13, n. 23.
[3] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. I, a. 3 ad 7.
[4] *Ethic.*, part. I, def. 3. Hanc spinosianam notionem substantiae Cousinius hac nostra aetate amplexus est; *Fragmens* etc., Préf. à la 1e ed.
[5] Haec distinctio inter *esse essentiae*, et *esse existentiae* illi respondet, quam s. Thomas inter *rem*, et *ens* agnoscit: « Hoc nomen *res*

modi esset, ut eius essentia existentiam includat. Item, si substantia dicatur id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, ipsa huiusmodi esset, ut non solum inhaerentiam in subiecto, sed etiam causam suae existentiae excludat. Atqui haec duo soli Deo conveniunt. Ergo ex definitione Spinosiana consequitur, quemadmodum ipse Spinosa docuit, solum Deum esse substantiam. Atqui consequens, ut in Theologia naturali ostendemus, est maxime absurdum. Ergo spinosiana substantiae definitio, ex qua illud consequens derivatur, veluti omnino absurda reiicienda est.

125. Prop. 3ª. *Falsi sunt Leibnitius*[1], *Kantius*[2], *aliique nuperi, qui substantiam causam, seu vim esse putarunt.*

Probatur. Substantia per se spectata non refertur ad aliud, quod ab ipsa fluit; notio autem causae substantiam denotat, prout haec refertur ad aliud, quod ab ipsa fluit, quodque *effectus* dicitur; quapropter notio causae aliquid complectitur, quod notione substantiae non continetur[3]. Atqui si notio causae aliquid complectitur, quod substantiae notione non continetur, alia profecto est notio *causae*, seu *vis*, alia notio *substantiae*. Ergo substantia *causa*, seu *vis* absolute dici nequit.

126. Prop. 4ª. *Perperam Giobertius statuit substantiam positam esse in realitate, sive in negatione nihili, hoc est in principio operationis, per quam ipsa nihilum negat*[4].

Probatur. 1° Si substantia in realitate, sive in negatione nihili, ac proinde in positione entis consisteret, non alia realitas, sive non alia positio entis admittenda esset, nisi substantia. Atqui hoc consectarium est absurdum, quia non solum substantia, sed etiam accidens est aliquid, quod nihilum negat, sive non-enti opponitur, ac proinde est aliqua positio entis. Ergo falsum est realitatem, sive negationem nihili esse illud, quod substantiam constituit.

2° Notio substantiae, uti paulo ante ostendimus, alia

---

in hoc differt ab *ente*, quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem, sive essentiam *entis* »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 1 c. Cf nostrum *Lexicon peripateticum* etc., p. 108, Neapoli 1881.

[1] *Nouveau système de la nature* etc., p. 124-127, ed. Erdm.

[2] *Elementa metaphysica scientiae naturae* (germ.), p. 42, Riga 1797.

[3] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. X, a. 1 ad 8.

[4] *Protol.*, Saggio I.

est a notione causae. Ergo substantia in eo consistere nequit, quod sit causa, sive principium operationis, per quam ipsa nihilum negat. Accedit quod si substantia constituitur ex eo, quod est principium operationis, per quam ipsa nihilum negat, dicendum est substantiam esse causam creatricem sui; nam, cum productio rei ex nihilo sit creatio, substantia, si se ipsam ex eo constituit, quod negat nihilum, profecto se ipsam creat: id quod abnorme esse alibi ostendimus [1].

Art. III. — Sententia s. Thomae circa principium, ex quo substantia fit individua, exponitur, et probatur

127. In primis, in quo quaestio circa principium individuationis versatur, declarandum nobis est.

Notio perfectae substantiae, ut in *Logica* diximus [2], non in generibus, et speciebus, sed in individuo invenitur. Iam individuum, seu singulare, secundum s. Thomam, dicitur illud, *quod est in se indistinctum*, ita ut in plura dividi non possit, proindeque, secus ac universale, tamquam aliquid pluribus commune intelligi nequeat; *ab aliis vero distinctum* [3], ita ut sit hoc, et non illud, aut aliud.

128. Fundamentum, seu radix, ex qua substantia in suo *esse* individui constituitur, *individuationis principium* appellatur [4]. Quocirca quaestio de principio individuationis haec est, quid sit, ex quo substantia [5] singularitatem su-

---

[1] *Idealog.*, c. I, a. 4, p. 203 vol. I.

[2] Par. I, c. I, a. 6, p. 16 sq vol. I. — [3] I, q. XXIX, a. 4 c.

[4] Ex his patet quaestionem versari circa principium *formale*, seu *intrinsecum* individuationis, non vero circa principium efficiens, seu extrinsecum; quia perspicuum est principium effectivum esse causam agentem, ex cuius virtute aliqua natura efficitur *haec*, et non alia. Discrimen inter utrumque principium iam adnotavit s. Thomas; nam disserens de individuatione animae, inquit: « Principium individuationis oportet esse intrinsecum, sed impossibile est, quod Deus sit principium intrinsecum animae, vel alterius creaturae, et ita impossibile est, quod anima individuetur a Deo, tamquam principio intrinseco suae individuationis » (Opusc. *De princ. indiv.*). Haec s. Thomae verba eo consilio exscripsimus, ut falsitas sententiae Giobertii perspiciatur, qui Huetium (*Récherches historiques, et critiques sur la vie, les ouvràges et la doctrine de Henri de Gand*, part. 2, § 6, p. 175, Gand 1838) secutus asseruit radicem individuationis in Deo, qui res creat, inveniri; *Introd.*, c. IV, t. II, p. 78, Bruxelles 1840.

[5] Diximus *substantia*, quia quaestio circa individuationem acciden-

mit, sive eius unitas indivisibilis in plura, et a quocumque alio divisa oritur. Eadem quaestio huc redit; quid sit, quo substantiae intra eamdem speciem solo numero differant, et multiplicentur; nam unumquodque individuum a quocumque alio eiusdem speciei divisum intelligi nequit, quin individuorum muliplicatio, quae numerica dicitur, intelligatur, ac proinde eo ipso, quod principium individuationis exponitur, principium patefit, ex quo multiplicatio numerica existit.

129. Hisce praemonitis, nos s. Thomae doctrinae [1] adhaerentes, hanc Propositionem ostendimus:

In substantiis materialibus principium individuationis est materia, signata quantitate.

Probatur 1ª pars. Etsi principium individuationis nequeat esse aliquid, quod ad essentiam rei spectat, quia individuatio non pertinet ad essentiam rerum creatarum, tamen esse debet aliquid substantiale, seu quod ad ipsum *esse* substantiae refertur; nam individuatio substantiae, cum pertineat ad praedicamentum substantiae, ad aliquid substantiale, tamquam ad sui radicem, reduci debet [2]. Atqui *esse* substantiae materialis, ut suo loco explicabimus, ex materia, et forma constituitur. Ergo principium individuationis ex alterutra necessario sumendum est [3]. Atqui forma tamquam huiusmodi principium admitti nequit, quia « forma, quantum est de se, nata est in pluribus esse [4] », unde « differentia, quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei [5] », non vero diversitatem indi-

---

tium non instituitur; perspicuum enim est accidentia ex subiecto, in quo sunt, individua fieri. Cf s. Thom., III, q. LXXVII, a. 2 c.

[1] Cf *De princip. individ.*, *De Ente, et ess.*, c. 2; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 4, *sol.* 3 ad 3, et alibi.

[2] Cf *Super Boët. de Trin.*, lect. I, q. II, a. 2 ad 4. Huc spectant illa D. Bonaventurae: « Nec potest habere veritatem, quod distinctio individualis sit ab accidentibus, cum individua differant secundum substantiam »; *In lib. II Sent.*, Dist. II, pars I, a. 2, q. 2 *resol.* At vero accidentia, ut idem Doctor monet, etiamsi *individuationem non faciant*, tamen eam *ostendunt* (*ibid.*); nempe nos rem esse individuam cognoscimus, quia in ipsa eiusmodi accidentia invenimus, quae omnia simul in nulla alia re extant; unde individuum in *Logica* (par. I, c. I, a. 1, p. 9 vol. I) definivimus id, quod ex proprietatibus ita determinatis constat, ut hae omnes eaedem alii convenire nequeant.

[3] I, q. XL, a. 2 c. — [4] *In lib. I Met.*, lect. V.

[5] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 93.

viduorum, seu numericam; siquidem ea « quae conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in forma [1] ». Ergo principium individuationis non nisi in materia ponendum est. « Differentia, quae ex materia procedit, inducit diversitatem secundum numerum [2] ».

130. *Probatur* 2ª pars. Materia *signata quantitate* dicitur materia non absolute spectata, sed prout essentialem ordinem habet ad quantitatem, quae est *prima* eius *dispositio* [3]. Hoc posito, ita argumentamur: Impossibile est causam gignere effectum, qui sibi repugnat, seu per aliquod sibi repugnans principium; quapropter materia, ut principium individuationis, quod nempe numericam divisionem substantiarum constituit, esse possit, intelligenda est non prout communis, et indivisa est, sed prout divisionis est capax. Atqui materia, si in se absolute spectetur, communis, atque indivisa est, et nonnisi a quantitate *habet, quod dividatur* [4]; unde « separata quantitate a substantia, remanet indivisibilis [5] ». Ergo ordo ad quantitatis dimensiones [6] in materia assignandus est, ut ipsa individuationem efformet [7].

---

[1] I, q. L, a. 4 c.

[2] *Contr. Gent.*, loc. cit. Quare forma, quae in se spectata communis pluribus esse potest, ratione materiae efficitur *haec*: « Individuatio formae est ex materia, per quam forma contrahitur ad hoc determinatum »; *Quodlib.* VII, a. 3 c.

[3] III, q. LXXVII, a. 2 c.

[4] *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 3 ad 3.

[5] *In lib. II Sent.*, Dist. II, q. I, a. 4 *sol.*

[6] Quaenam sint dimensiones quantitatis explicavimus in *Logica*, par. I, c. I, a. 7, p. 17, vol. I.

[7] Hac in re duo monere praestat. Primum est, quod principium individuationis esse dicitur materia, prout ordinem ad quantitatem habet, non vero prout quantitas actu ei inhaeret; tum quia quantitas, prout materiae actu inhaeret, iam *individuata* est, proindeque *individuans* esse nequit; tum quia quantitas, quae actu inhaeret materiae, est aliquod accidens, ac proinde per ipsam principium individuationis, quod, ut diximus, aliquid substantiale esse debet, explicari nequit; alioquin inter hoc, et aliud individuum non substantialis distinctio, sed illa, quae, e. g., inter bicubitum, et tricubitum est, intercederet. Alterum est, quod dimensiones quantitatis, ad quas materia, prout principium individuationis est, ordinem habet, accipiendae sunt *sub ratione dimensionum tantum*, non vero prout *terminantur secundum determinatam mensuram, et figuram*, sive prout sunt hae, vel illae

131. Ex iis, quae de principio individuationis substantiarum materialium diximus, conficitur generatim statuendum esse non nisi materiam *signatam quantitate* tamquam principium individuationis, intelligi posse. Etenim illud esse debet principium individuationis, quo primo posito, ponitur individuatio, et, quo primo ablato, illa aufertur. Atqui, posita *signata* materia, ponitur primo individuatio, eaque ablata, aufertur. Ergo non nisi materia *signata* principium individuationis esse potest. Assumptio ex eo probatur, quod, posita forma, non ponitur individuatio, cum forma ex se sit communis, sed, posita materia signata, statim habetur individuum; illud enim, quod sub hac materia existit, neque cum aliis commune fieri, neque a seipso dividi, neque dici de subiecto potest [1]; quae omnia, ut omnes norunt, individuum constituunt.

132. Quod si principium individuationis non nisi ex materia repetendum est, haec nullo negotio intelliguntur: 1° Animae humanae, quippe quae sunt immateriales, sed tamen ad coniunctionem sui cum corporibus naturaliter destinantur, ex eo sunt individuae, quod ordinem ad sua corpora habent.

2° Substantiae mere spirituales, quas Angelos sacrae Literae appellant, cum neque in seipsis materiam habeant, neque ad coniunctionem sui cum materia destinentur, non admittunt aliquod principium, per quod numerice inter se differunt, sed ex seipsis individuae fiunt [2].

---

dimensiones. Etenim dimensiones, prout hae, vel illae sunt, variationibus subiiciuntur; quapropter, si essent eae, quae ad individuationis principium concurrunt, individuum, cuius partes saepe mutantur, semper idem numero non maneret. E contrario, dimensiones, si *sub ratione dimensionum tantum* spectentur, relationem ad situm dumtaxat exhibent; unde, etiamsi partes mutentur, et posteriores prioribus succedant; tamen, quia in eodem situ sunt, individuum idem permanet. E. g., quamvis dimensiones in corpore hominis dilatentur, et contrahantur, tamen idem remanet individuum, quia dimensiones eumdem situm semper retinent. Cf s. Thom., *Super Boët.* etc., q. cit., a. 2 c.

1 Individuum, cum nullo modo in subiecto sit, de subiecto praedicari nequit; e. g. impropria esset haec praedicatio, *Socrates est hic homo*.

2 « Forma, quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio » (I, q. III, a. 2 ad 3). Quoniam substantiae Angelicae per seipsas in-

3° Denique, Deus, cum omnino simplex, et purissimus sit, est se ipso summe unus, et individuus, sive, ut s. Thomas inquit, « divina Bonitas et Esse individuantur ex ipsa sui puritate, per hoc scilicet, quod ipsa non est recepta in aliquo [1] ».

Art. IV. — De discrimine inter substantiam completam et incompletam

133. Substantia *completa* ea dicitur, quae ad coniunctionem sui cum altera substantia non destinatur; e. g. *homo totus*, *planta*, *sol*, etc. *Incompleta* est vel ea, quae etsi *in ordine substantiae* omnia habeat, ut *per se*, seu *in se* existere queat, tamen nata est ingredi in alterius substantiae compositionem, cum qua coniuncta compositum substantiale efformat; vel ea, quae existere non potest, nisi cum alio coexistat, non quidem uti subiecto *inhaerentiae*, quia non est accidens, sed uti subiecto *coexistentiae*. Prioris generis exemplum est anima humana, ut in *Anthropologia* dicemus, quae licet per se existere possit, naturaliter tamen ordinatur ad physicam compositionem cum corpore, cum quo constituit illud compositum *substantiale*, quod vocatur *homo*: quocirca anima humana dicitur substantia incompleta *in ratione speciei*, licet integra sit *in ratione substantiae*. Alterius generis exemplum est anima brutorum, quae proinde *substantiae incompletae* dicuntur non solum *in ratione speciei*, sed etiam *in ratione substantiae* [2].

134. Iam substantiae incompletae sunt quidem *per se*, quia, ut diximus, non inhaerent alteri, veluti subiecto, proindeque ab accidentibus distinguuntur; sed, prout totum substantiale compositum efformant, nonnisi in ipso

dividuantur, s. Thomas inde confecit ipsas specie inter se differre, ita ut duo Angeli eiusdem speciei inveniri nequeant (*ibid.*, q. L, a. 4 c.). Hoc quidem, ut idem sanctus Doctor advertit, non fit ex eo, quod natura cuiusque Angeli per se spectata in pluribus esse nequit, nam « forma, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus » (*ibid.*, q. III, loc. cit.); sed ex eo, quod, cum « omnis materiae sit expers, non inveniuntur subiecta, in quibus multiplicetur »; Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De spir. creat.*, a. 8 ad 4.

[1] *In lib. De Causis*, lect. IX. Sed hac re in *Theologia naturali*.

[2] Cf nostrum *Lexicon peripateticum* etc. cit., p. 340.

substantiali composito perficiuntur. Substantiae autem completae non sunt in aliquo, tamquam in subiecto, neque in aliquo, ut totum quoddam constituant; proindeque iure dicuntur esse *sui ipsius*, nempe absoluta ratione *per se*, et *non in alio existere*.

135. Quod si substantia completa est *sui ipsius*, consequitur proprium quoque illius esse, quod quiquid agit, sibi agit. E contrario substantiae incompletae, quippe quae non sunt *sui ipsius*, quidquid agunt, non sibi, sed subiecto, a quo perficiuntur, agunt. E. g., quidquid Angelus operatur, operatio ei tribuitur, at, cum manus hominis percutit instrumentum, non proprie manus, sed homo per manum agere dicitur.

136. Actus, sive perfectio, per quam substantia completa existit, *subsistentia* appellatur. Quare subsistentia ita definiri solet: *Actualitas, seu perfectio, per quam natura fit sui ipsius, et non alterius*; vel etiam, *perfectio, per quam natura ultimo completur, et terminatur, ita ut sit, et operetur, quin cum altera se communicet*.

ART. V. — Notiones suppositi, et personae declarantur

137. Subsistentia concrete sumta dicitur *suppositum*; quocirca suppositum est *substantia individua, et completa incommunicabiliter subsistens*. Quod si suppositum intelligentia perfruatur, digniori nomine *personae*, vel *hyposthasis* nuncupatur, eaque secundum Boëtium vulgo definitur: *Naturae rationalis individua substantia*.

138. Haec *personae* definitio ita explicatur: 1° Persona debet esse *substantia*; accidens enim, cum nullo modo in se existat, sed in subiecto insit, nequit esse aliquid *subsistens*, ac proinde nequit esse *persona* [1].

2° Cum persona dicitur *individua*, tria significantur. Scilicet primo, persona debet esse quaedam substantia singularis, ac proinde non potest, quemadmodum natura universalis, esse communis pluribus [2]; unde personalis tessera in *tali modo existendi* consistere dicitur [3]. Secundo, debet esse substantia completa; ita ut non possit communicari alteri substantiae, cum qua compositum substan-

---

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 2 c.
[2] *In lib. I Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 1 ad 7.
[3] *Qq. dispp.*, ibid. ad 1.

tiale efficiat[1]. E. g. « anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis hominis, et ideo non est persona[2] ». Tertio, debet habere subsistentiam propriam sibi[3], ita ut persona dici nequeat illa natura, quae etsi singularis, et completa sit, tamen quia assumitur a persona excellentiori, propriam hyposthasim amittit, atque in illa excellentiori hyposthasi, a qua assumitur, subsistit[4].

3° Illa vox *rationalis* additur, ut subsistentia cuiuslibet naturae singularis completae ab illa, quae propria intellectualis naturae est, distinguatur[5].

139. Ex notione personae, quam tradidimus, illud etiam perspicitur, personam esse integrum operationum suarum principium, quippe quod nulla natura aliquid agit, nisi iam subsistat. Hinc illud effatum, *Actiones sunt suppositorum*, nempe, etsi natura fons sit, et principium, *quo* operationes eliciuntur, tamen *suppositum*, seu *persona* est integrum, et completum principium, *quod* operatur.

Art. VI. — Nonnullae absurdae opiniones circa notionem personae refelluntur

140. Aliqui ex hodiernis Germaniae Theologis personam definiunt, *naturam sui consciam*[6]. Horum sententia valde affinis videtur opinioni Lockii, qui *identitatem* personae in conscientia propriarum actionum, seu in actu, quo quisque operationum suarum est conscius, ponendam esse censuit[7].

141. Prop. 1ª. *Persona perperam definitur, natura sui conscia.*

---

1 *In lib. I Sent.*, loc. cit.

2 *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 2 ad 14. — 3 *In lib. I Sent.*, loc. cit.

4 Id in ss. Incarnationis mysterio evenit, quia, cum humana natura a Verbo assumpta fuit, « Persona divina, ut Aquinas ait, sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet » (III, q. IV, a. 2 ad 3). Unde « naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius, quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam »; *ibid.*, ad 2.

5 I, q. XXIX, a. 1 c.

6 Cf prae ceteris Zucrigè, *Defensio scientifica theoriae christianae Trinitatis* (germ.), Viennae 1846.

7 *Op. cit.*, lib. II, c. 27, § 9.

*

Probatur 1°. Conscientia est actus, quo natura intellectrix se, suasque operationes cognoscit. Atqui, aiente s. Thoma, « actus omnis est rei subsistentis, et perfectae[1] », nempe suppositi, et personae. Ergo conscientia personam iam constitutam expostulat, tantum abest, ut illam constituat.

2° Si persona in conscientia posita esset, anima etiam sine corpore persona esse posset, quippe quod ipsa corpore non eget, ut sui conscientiam habeat. Atqui sola anima, utpote substantia incompleta, persona esse nequit. Ergo persona ex conscientia sui ipsius exurgere non potest.

3° Ii, qui hanc novam definitionem personae tradunt, si sibi constare velint, doceant necesse est homines, cum sine conscientia sui ipsius nascantur, minime nasci uti personas, sed annorum cursu fieri personas, proindeque infantes, priusquam mentis suae compotes fiant, haudquaquam esse personas, eoque demum tempore personas effici, quo eorum anima ad seipsam redit. Atqui haec plane inaudita Theologis, et Philosophis sunt; hi enim omnes hominem, tamquam personam, nasci, terminumque generationis non nisi personam esse concorditer docent. Ergo.

142. Prop. 2ª. *Identitas personae in conscientia propriarum actionum poni nequit.*

Probatur fere eisdem argumentis. Et sane, 1° sicut persona, ita eius identitas conscientiam praecedit. Ergo sicut persona, ita eius identitas in conscientia posita esse nequit.

2° Si personae identitas a conscientia nostrarum actionum penderet, nos in somno, in quo illa conscientia destituimur, non eadem persona essemus, ac in vigilia; immo, cum in ipsa vigilia praeteritarum actionum unico actu numquam reminiscamur, eadem, et non eadem persona simul essemus; eadem quidem ob memoriam aliquarum actionum, non eadem vero propter aliarum oblivionem[2].

---

[1] *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, q. I, a. 1 ad 1.

[2] Si quis quaerat undenam identitas nostrae personae repetenda sit. ei in memoriam revocamus personam in homine non esse solam animam, aut solum corpus, sed aliquid ex anima, et ex corpore compositum, cuius subsistentia, ut in *Anthropologia* ostendemus, constituitur

Art. VII. — Exsolvuntur nonnullae quaestiones circa notiones suppositi, et personae

143. Circa notiones suppositi, et personae hae duae quaestiones agitantur: 1° utrum, necne in rebus creatis sit realis distinctio inter naturam singularem, et subsistentiam, quae, uti diximus, suppositi, seu personae propria est[1]; 2° utrum subsistentia sit aliquid positivum, an mera negatio.

Prop. 1ª. *In rebus creatis natura a subsistentia realiter distinguitur.*

Probatur. Si natura singularis, prout natura est, subsistentiam non praesefert, haec tamquam aliquid ab ipsa realiter distinctum censenda est. Atqui natura, etsi singularis, imo completa sit, tamen actualem sui subsistentiam non includit, nam, etsi ob eius singularitatem excludat illam *communicabilitatem*, secundum quam universale communicatur cum particularibus, tamen non excludit *communicabilitatem* cum illo, quod ipsam ultimo *terminat*, seu perficit[2]. Quod adeo verum est, ut natura singularis, ut diximus, ab aliena subsistentia perfici possit,

---

ex *esse*, quod anima cum corpore communicat. Iam anima, utpote substantia intellectualis, ideoque expers partium, nequit substantialiter mutari. Corpus vero, etsi partium mutationem experiri queat, tamen, quamdiu cum anima coniungitur, idem numero manet. Cuius ratio est, quia numerica corporis identitas, ut ex iam dictis (p. 47, not. 7) patescit, ex eo oritur, quod eaedem partium dimensiones secundum situm permanent; hae autem dimensiones in nostro corpore, quamdiu cum anima coniungitur, numquam mutantur, e. g., sive homo sit puer, sive adolescens, sive vir, sive senex, caput, et ceterae eius corporis partes semper eundem situm habent. Hinc, quoniam eadem substantia animae *esse* suum cum corpore eodem *numero* communicat, eadem dicenda est hominis persona, sive eaedem, sive diversae eius operationes sint.

[1] Diximus *naturam singularem*, nam quaestio circa naturam, prout essentiam rei significat, non versatur; si enim, uti iam ostendimus (p. 16), existentia in rebus creatis ab essentia distinguitur, dubitari non potest, quin subsistentia quoque ab ipsa distinguatur (cf s. Thom., *Quodlib.* II, a. 4 c.). Diximus etiam *in rebus creatis*, certum enim est Divinas Personalitates a natura *ratione* tantum distingui.

[2] Unde s. Thomas monet singularitatem naturae efficere, ut ipsa sit *haec* natura, non vero *hoc* subsistens. *In lib. III Sent.*, Dist. II, q. II, a. 1, *sol.* 3 ad 2.

150. Obiic. Si accidentia existerent sine subiecto, re ipsa existerent per se, unde essent verae substantiae. Atqui repugnat accidens existere per se. Ergo accidens ne virtute quidem Divina seiunctum a subiecto existere potest.

151. Resp., *Neg. mai.*, *conc. min. Neg. cons.* Et sane accidentia, quamdiu seiuncta a subiecto existunt, *sustentantur* a Deo, ita tamen, ut eo, quo diximus, modo ordinem servent ad substantiam. Quocirca, cum sustententur a Deo, non subsistunt per se, quod est proprium substantiae, et cum ordinem servent ad subiectum, naturam accidentium non amittunt [1]. Quin autem accidentia possint a Deo sustentari, dubitandum non est; nam, ut optime s. Thomas observat, sicut Deus potest effectus causarum naturalium producere sine naturalibus causis, sic potest *tenere* in *esse* accidentia, *subtracta substantia*, *per quam conservabantur in esse* [2].

---

haud concipi possunt, huius ratio non ex eo, quod sunt accidentia, sed ex eo, quod talia accidentia sunt, desumenda est. E. g., intellectio humana non nisi in intellectu humano esse potest, non prout accidens est, sed prout actio humana est.

[1] « Comparatio inquit idem Seraphicus Doctor, accidentis, ad subiectum secundum aptitudinem est essentialis, et haec numquam privatur ab accidente »; *Op.* et loc. cit. in *resol.*

[2] III, q. LXXVII, a. 1 c. et ad 2. Hac de accidentibus absolutis theoria Scholastici facile explicant, quomodo in venerabili Eucharistiae Sacramento, peracta consecratione, species panis, et vini permanere non repugnet (Cf s. Thom., *Quodlib.* IX, a. 5 c., et s. Bonav., *In lib. IV Sent.*, loc. cit.). Nonnulli recentes Theologi, cum doceant omnia accidentia esse modos, ac proinde fieri non posse, ut accidentia a substantia unquam separentur, contendunt accidentia in illo Sacramento non remanere, sed eorum sensationes a Deo in nobis excitari; Deus enim afficit organa sensoria eodem prorsus modo, quo a pane, et vino naturaliter affici solent. Litem istam dirimere nostrum non est. Dumtaxat his recentibus in memoriam revocamus receptam a tota Ecclesia doctrinam Catechismi Romani, Tridentinae Synodi interpretis, quae haec est: « Quoniam ea accidentia Christi Corpori, et Sanguini inhaerere non possunt, relinquitur ut supra omnem naturae ordinem ipsa se, nulla alia re nisa, sustentent. Haec perpetua, et constans fuit Ecclesiae doctrina »; Pars II, c. 4, n. 44.

CAPUT VIII.

De secunda, tertia, et quarta categoria

152. « Omnis res, ut s. Thomas ait, est vel substantia, vel accidens[1] »; quocirca si prima categoria est substantia, reliquae novem categoriae accidentia sint oportet. Ea, quae ad *quantitatem*, *relationem*, et *qualitatem* spectant, unico capite complectemur, quippe quod, cum de iis iam in *Logica* disputatum nobis sit, nonnisi pauca, quae ad earum notiones *ontologice* consideratas maxime pertinent, modo adiiciamus necesse est.

Art. I. — De quantitate

153. Circa quantitatem in primis illud, quod in *Logica* innuimus, uberius explicandum nobis est; nempe quantitatem positam esse in divisibilitate, seu in eo, quod in partes eiusdem naturae dividi potest.

Prop. *Essentia quantitatis non in extensione partium in ordine ad se, seu interna, neque in extensione partium in ordine ad locum, seu externa*[2], *sed in divisibilitate posita est.*

Probatur 1ª pars contra Goudinum[3], aliosque paucos. In aliquo uno, prout est *quantum*, plura intelligere non possumus, nisi ipsum capax divisionis iam antea intelligatur; unde s. Thomas ait: « Divisio causat multitudinem[4] »; quapropter multitudo partium non tamquam primum, ex quo cetera in quantitate exurgunt, intelligitur. Atqui illud, quod non intelligitur tamquam primum, et tamquam radix, ex qua cetera exurgunt, quae in re sunt, essentia ipsius rei non est. Ergo essentia quantitatis in

---

[1] *Qq. dispp., De Pot.*, q. VIII, a. 2 c.

[2] Extensio partium, si priori significatione accipiatur, ea est, qua partes ita inter se comparantur, ut una extra aliam sit in ordine ad se, e. g., caput extra collum, et collum extra humeros, quin aliquid de loco concipiatur, in quo extendi possunt. Sin posteriori significatione, est ea, qua partes ita inter se comparantur, ut una sit extra aliam in ordine ad locum, e. g., si caput sit suprema loci pars, pectus media, pedes infima.

[3] *Philos. iuxta inconcussa D. Thomae dogmata; Log. mai.*, part. I, q. III, a. 1.

[4] *Qq. dispp., De Pot.*, q. IX, a. 7 c.

extensione partium ad se comparatarum posita esse non potest.

154. *Probatur* 2ª pars contra Cartesium [1], eiusque sectatores. Extensio partium quantitatis ad locum est aliquid, quod essentiae quantitatis iam constitutae advenire intelligitur. Ergo essentia quantitatis in extensione partium in ordine ad locum ponenda non est. *Antecedens* probatur ex eo, quod partes quantitatis ad partes loci extenduntur, quatenus metiuntur partes loci, ita ut pars quantitatis sit in parte loci, et totum quantum in toto loco [2]; id quod intelligi non potest, nisi iam quantitas cum suis dimensionibus intelligatur.

155. *Probatur* 3ª pars. Cunctae proprietates quantitatis, omnibus concedentibus, in extensione partium, sive prout ad se, sive prout ad locum referuntur, fundamentum habent. Atqui extensio partium multitudinem ipsarum subintelligit, multitudo autem partium nec esse, nec intelligi potest sine divisione. Ergo divisibilitas est prima radix omnium proprietatum quantitatis. Atqui illud, quod est prima radix omnium, quae in re sunt, essentiam rei constituit. Ergo essentia quantitatis in divisibilitate ponenda est.

156. Notione quantitatis iam perspecta, ad inquirendum progrediamur, utrum quantitas in infinitum augeri possit.

Prop. 1ª. *Quantitatem continuam* [3] *mathematice sumtam infinitam in potentia esse haud repugnat.*

Probatur. Quantitas continua mathematice sumpta est, uti in *Logica* [4] diximus, abstracta a qualibet forma sensibili, ita ut in ea nonnisi quantitas consideretur. Atqui « ex parte quantitatis continuae non est aliquid, quod repugnet additioni [5] »; nihil enim prohibet, quominus successivum augmentum partium sine ullo termino cogitemus: id autem sibi vult quantitatem mathematice sumtam esse infinitam *in potentia*. Ergo quantitatem continuam mathematice sumtam velut infinitam in potentia esse non repugnat.

---

[1] *Les principes de la phil.*, par. 2, § 9-13.

[2] *In lib. IV Sent.*, Dist. X, q. I, a. 1 ad 5.

[3] Quaenam sit quantitas continua, et discreta, explicavimus in *Logica*, par. I, c. I, a. 7, p. 17, vol. I.

[4] Loc. cit., p. 17, not. 1.—[5] III, q. VII, a. 12 ad 1.

157. Prop. 2ª. *Repugnat quantitatem continuam, prout in rerum natura est, esse infinitam in potentia.*

Probatur. Quidquid in rerum natura est, determinatum *esse* habet; ac proinde quantitas continua, prout in rerum natura est, determinatam formam habet. Atqui illud, quod determinatam formam habet, in infinitum augeri non potest. Ergo quantitas continua, prout in rerum natura est, infinita *in potentia* esse nequit [1].

158. Prop. 3ª. *Quantitas discreta infinita in potentia, numquam vero infinita actu esse potest.*

Probatur 1ª pars. Cuilibet numero aliam, atque aliam unitatem sine ullo termino augeri posse intelligimus. Ergo non repugnat quantitatem discretam esse infinitam *in potentia.*

159. *Probatur* 2ª pars. Si numerus *actu* infinitus esse posset, neque additione unitatis maior, neque subtractione unitatis minor posset fieri; siquidem in illo, quod est *actu* infinitum, neque *magis*, neque *minus* intelligi potest. Atqui quaelibet species numeri per determinatas unitates variatur, et fit maior, vel minor. Ergo numerum *actu* infinitum esse repugnat [2].

ART. II.—De categoria relationis

160. Relatio, prout categoria est, denotat illum modum essendi, secundum quem substantia ita comparata est, ut ordinem ad aliud habeat. Quapropter *esse* relationis ab *esse* ceterorum accidentium in eo differt, quod illud non solum in substantia, velut in subiecto, inest, sicut cetera accidentia, sed etiam efficit, ut substantia, in qua inest, ad aliud referatur [3].

161. Ex hoc intelligitur non aliam speciem relationis, nisi quae *realis* proprie, et stricte dicitur [4], inter categorias numerari; nam in sola relatione reali proprie dicta

---

[1] Cf s. Thom., *loc. cit.*—[2] *Quodlib.* IX, a. 1 c.

[3] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 8 c. Ex his vides falsos esse Renouverium (*Essais de critique générale*, par. III, § XXVI), et Rosminium (*Logica*, lib. II, sez. V, c. 9, coroll., § 410), qui relatione omnes modos,quibus praedicatum ad subiectum refertur, communiter denotari opinantur. Nam relatio, ut diximus, illud dumtaxat specialem modum significat, quo aliquid alii ita inest, ut ipsum ad aliud ordinet.

[4] Cf *Logica*, par. I, c. I, a. 8, p. 18, vol. I.

ambo termini sunt reales, et reale utrinque est fundamentum, per quod unum ad aliud refertur, ac proinde haec sola relatio specialem modum denotat, quo *esse* in rebus determinatur, nempe illum, per quem substantiae ordinem ad aliud habent.

162. Quae cum ita se habeant, in primis demonstrandum nobis est admittendas esse relationes reales; deinde explicandum est, quaenam sint eius variae species.

Prop. *Relationes reales admittendae sunt* [1].

Probatur. Si termini, inter quos ordo intercedit, sunt res, quae in natura existunt, et principium, ex quo ordo inter illos terminos enascitur, est utrinque aliquid reale, realem quoque esse oportet relationem, quia relatio nequit esse alterius naturae, quam principia, quae ipsam efficiunt. Atqui indubium est 1° inter res, quae in natura sunt, quemdam ordinem intercedere, siquidem perfectio rerum, quae in natura sunt, gignitur non solum ex eo, quod ipsis singulis absolute convenit, sed etiam ex ordine, quem ad se invicem habent; 2° principia, ex quibus ille ordo efficitur, esse realia, quippe quod ordo in naturis rerum fundatur. Relationes reales igitur re ipsa dari certum est.

163. Iam tres relationis realis species existunt. Prima est, qua unum ad aliud refertur propter aliquam proprietatem essentialem, nempe, qua unum ad aliud eiusmodi ordinem habet, ut cum eo aliquod genus, vel speciem constituat. Hoc modo materia ad formam refertur; haec enim materia, e. g., est corpus humanum, non vero belluinum, quia refertur ad animam humanam, non vero belluinam. Altera est, qua duo ad se invicem referuntur propter aliquam proprietatem accidentalem, ita ut id, per quod unum habet ordinem ad aliud, sit extra essentiam eius. Hoc pacto duo parietes albi ob similitudinem albedinis, quae eorum accidens est, ad se invicem referuntur. Tertia ex principio causalitatis enascitur, nempe ex eo,

---

[1] Hanc veritatem statuere magni momenti est. Etenim, si relationes reales negarentur, non liceret nobis cognoscere ordinem, quo res inter se continentur, ac proinde illarum scientiam assequi. Hinc omnes veteres, et recentes Sceptici in eo toti fuere, ut vim obiectivam relationis impugnarent; pervidebant enim, hac sublata, omnem scientiam una tolli.

quod unum ad aliud, tamquam causa ad effectum, vel tamquam effectus ad causam, ordinem habet [1].

Art. III. — De categoria qualitatis

164. Quid sit qualitas, et quaenam eius species, iam in *Logica* [2] exposuimus. Hic tantum inquirendum est, utrum, necne *qualitas* sit specialis categoria.

Dubium ex eo enascitur, quod tum differentia specifica, tum accidentia, quae determinant essentiam rei a differentia specifica constitutam, tamquam *qualitates* intelliguntur. At vero, ut in *Logica* iam adnotavimus, differentia specifica, quippe quae determinat genus ad speciem, e. g., animal ad hominem, constituit substantiam, proindeque confundenda non est cum qualitate, de qua hic agimus, siquidem haec, ut diximus, est quoddam accidens substantiae iam constitutae additum. Itaque illud dumtaxat inquirendum est, utrum inter accidentia sit aliquis modus qualitatis, qui specialem categoriam constituat.

165. Prop. *Existit aliquis modus qualitatis, qui specialis categoria est.*

Probatur. Quaedam accidentia substantiam *qualem* efficiunt eo modo, qui nec quantitati, nec relationi, nec ulli alii sex categoriarum convenire potest. Atqui accidentia significantia modum entis, qui ad nullum alium modum reduci potest, ad specialem categoriam referenda sunt. Ergo aliquem modum qualitatis esse specialem categoriam pro certo habendum est.

166. *Maioris* veritas constat ex iis, quae in *Logica* innuimus. Et sane, quantitas, relatio, et alia accidentia non *immediate*, sed *consequenter qualificant* subiectum; siquidem in iis *qualificatio* substantiae consequitur modum entis, quem in illam inducunt [3]. At e contrario, sunt quaedam accidentia, quae *per se*, hoc est, quin alium modum entis includant, *simpliciter quale* efficiunt. E. g., *scientia*, *virtus*, *albedo*, *rectitudo*, *curvitas*, aliaque huiusmodi accidentia subiectum *scientia*, aut *virtute praeditum*, *album*, *rectum*, aut *curvum*, aut aliis id genus modis *quale* simpliciter efficiunt.

---

[1] Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXX, a. 1, q. 3 *resol.*
[2] Par. I, c. I, a. 9, p. 20-21, vol. I. — [3] Loc. cit.

CAPVT IX.

De actione, et passione

Art. I. — Explicatur modus, quo actio, et passio inter categorias recensentur

167. *Actio* denotat illud, per quod aliquid ab aliquo originem habet. Id, quod ex alio producitur, *effectus*; id, a quo effectus producitur, *agens*, vel causa efficiens; id denique, in quod actio terminatur, sive a quo actio recipitur, *patiens*, et receptio actionis *passio* nuncupatur.

168. Iam certum est actionem ab ipso *esse* substantiae creatae distingui, et hanc non semper agere id, quod agere potest: quapropter *actio*, quatenus est quoddam accidens, quo substantia actu aliquid producens constituitur, inter categorias recensetur, quia indicat specialem modum, quo ens determinatur.

169. In actione autem considerare possumus quemdam motum, quatenus incipit ab aliquo, et ad aliquem terminum tendit [1]. Iam, etsi actio, et passio conveniant in uno motu, cuius origo est in actione, et terminus in passione, tamen actio, et passio ab se invicem distinguuntur, quia diversa est ratio, qua agens, et patiens ad eumdem motum se habent, nempe « in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio [2]». Hoc discrimen inter *actionem*, et *passionem* luculentius manifestatur in iis actionibus, quarum terminus, ut mox dicemus, est extra ipsum agens. Etenim, monente Aquinate, si actio est in agente, et passio in aliquo extra ipsum agens, actio, et passio « non potest esse idem numero accidens, cum unum accidens non possit esse in diversis subiectis [3] ».

Art. II. — De discrimine inter actionem immanentem et transeuntem

170. Actio *immanens* ea est, cuius effectus in ipso agente locum habet, ita ut idem subiectum sit principium, et terminus actionis; actio autem *transiens* est ea, cuius ter-

---

1 S. Thom.. *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 3 ad 3.
2 I, q. XXVIII, a. 2 ad 1.
3 *In lib. II Sent.*, Dist. XL, q. I, a. 4 ad 1.

minus extra subiectum agens fertur, ita ut aliud sit principium actionis, aliud vero terminus. E. g., contemplatio est actio immanens, quia a contemplante proficiscitur, et in contemplante manet; at calefactio non manet in calefaciente, sed ab eo emanat in id, quod calefit, eique calorem impertit. Quapropter actio immanens est perfectio ipsius agentis, transiens autem patientis; e. g., cum animus aliquid intelligit, perficit seipsum, non id, quod intelligit; contra ea, cum sol corpora illuminat, ipse nihil adipiscitur, ex quo perficitur, sed corpora perficit.

171. Praestat naturam actionis transeuntis diligentius expendere, ut errori Leibnitii[1] occurramus, qui huiusmodi actionem pro absurda traducit. Iam 1° actio dicitur transiens, non prout est actio, sive affectio agentis, nam hoc modo spectata in ipso agente manet; sed ratione termini, sive effectus, quia cum hic sit aliquid ab actione distinctum, extra subiectum agens esse potest. 2° Substantia non potest quidem in alteram agere, quatenus aliquod accidens proprium cum ipsa communicet; nam accidens non potest egredi e subiecto, in quo est, neque extra subiectum volitare, ut aliud subiectum attingat, alioquin in se subsisteret, quod accidentis naturae repugnat. At vero, ut subiectum agens in patiente aliquid producat, non oportet ipsum communicare aliquid sui cum illo, sed satis est ipsum virtute sua illud afficere, ut novus modus in eo evolvatur. Hoc ab Aquinate ita explicatur: Ad producendam actionem unius entis in alterum non aliud requiritur, nisi ut unum cum altero coniungatur, sive ut unum quodammodo tangat alterum[2], vel per contactum *physicum*, uti evenit in actione corporis in aliud corpus, vel per contactum *virtutis*, uti fit in actione spiritus in spiritum, vel spiritus in corpus[3].

172. Quae cum ita se habeant, sequentis Propositionis veritas facile evincitur:

Actio transiens nihil absurdi praesefert.

Probatur. Ideo, secundum Leibnitium, actio transiens est absurda, quia, si substantia in alteram ageret, aliquod

---

1 *Nouveau syst. de la nat., et de la grace*, § 12-15. Leibnitium nuperrime secutus est Iacobius, *De idealismo, et realismo*; *Opp.* (germ.), t. II, p. 261, Lipsiae 1812-1825.

2 I, q. VIII, a. 1 c.—3 *Ibid.*, q. LXXV, a. 1 ad 3.

accidens sui proprium ei communicaret; id quod fieri non potest. Atqui falsum est in actione transeunte aliquod accidens ab agente patienti communicari. Ergo actio transiens absurda dici nequit. Sane, uti iam adnotavimus, cum una substantia aliquid in aliam agit, nihil ex se abiicit, et in illam transfert, nihil enim agendo amittit, sed actione sua illam ita afficit et attrectat [1], ut id, quod in ea extabat *potentia*, quasi evolvat, et ad actum reducat. « Agens naturale, ad rem inquit s. Thomas, non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum, quod patitur, de potentia in actum [2] ». E. g., lignum ex natura sua fieri potest ignis; item lignum figurae vel scamni, vel Caesaris capax est; quocirca ignis non alio modo convertit lignum in ignem, quam quod virtutem igneam in eo latentem explicat, atque artifex in ligno aliquam ex figuris, quarum capax est, educit.

Art. III. — De notione causae generatim consideratae

173. Illud, a quo actio oritur, *principium* [3], vel *causa* appellatur. Discrimen inter *principium*, et *causam* s. Thomas perspicue tradidit hoc modo: « Principium nihil aliud significat, quam id, a quo aliquid procedit; omne enim, a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium [4] ». Ast « hoc nomen causae videtur importare... dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen principii [5] ».

174. Ex his intelligitur notionem *principii communiorem* esse notione causae [6], quia principium significat tantum illud, a quo aliquid originem habet, sed causa significat etiam productionem illius rei, quae ab ipsa sumit originem. Quod cum ita se habeat, dicendum est 1° naturam

---

1 Hinc s. Augustinus sapienter docuit qualitates de subiecto in subiectum transire non *migratione*, sed *affectione*, et *contagione*; *Contr. Iul. Pel.*, lib. V, c. 14.

2 *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 13 c.

3 *Principium* hic accipimus, prout illud est, ex cuius actione aliquid oritur, non vero prout est illud, ex quo aliquid quocumque modo exordium sumit. Hoc altero sensu *principium* appellamus primam partem rei, quia rem ab ea exordiri intelligimus, et praemissas dicimus *principium* conclusionis, quia sunt id, ex quo conclusio cognosci incipit.

4 I, q. XXXIII, a. 1 c. — 5 *Ibid.* ad 1. — 6 *Ibid.*

causae saltem numero distingui a natura effectus, et causam, si non *tempore*, saltem *natura*, ut mox explicabimus, praecedere effectui; nam si unum ex his duobus desit, concipi non posset, quomodo effectus a causa pendeat; 2° haec duo ad notionem principii non expostulari, quippe quod in ea non productio, sed dumtaxat origo alicuius ab aliquo continetur [1].

175. Itaque nomine *causae* generatim acceptae designatur illud, quod aliqua ratione quidquam confert ad alterius productionem, quemadmodum vicissim nomine *effectus* vocatur illud, quod aliqua ratione a causa producitur, ab eaque pendet.

Art. IV. — De causarum variis speciebus

176. Causa ita a Patribus, et Scholasticis distinguitur, ut alia *efficiens*, alia *materialis*, alia *formalis*, alia denique *finalis* dicatur [2]. Etenim nullus effectus produci potest, nisi sit aliquod ens, a quo producatur. Ens istud, quod virtute sua effectum producit, ipsumque a potentia ad actum transfert, *efficiens* causa vocatur. Iam vero nulla creata vis, ut suo loco videbimus, potest aliquid ex nihilo producere, ac proinde efficiens causa creata non potest vim suam exercere, nisi subiectum aliquod reperiatur, ex quo effectus formetur. Hoc subiectum *materia*, sive *causa materialis* appellatur. At *materia* ad hoc potius, quam ad aliud *esse* recipiendum est indifferens; quapropter oportet materiam per aliquid determinari, ut certus aliquis, distinctusque effectus oriatur. Id, quod materiam determinat, *causa formalis* vocatur [3]. Denique aliquid esse de-

---

[1] Advertendum est cum s. Bonaventura (*In lib. I Sent.*, Dist. XXIX, a. 1, q. I *ad arg.*), nullum esse in rebus creatis principium, quod simul causa non sit: in iis enim quidquid ex aliquo principio oritur, semper naturam ab illius natura saltem numero distinctam recipit, proindeque ab eodem dependet. In Divinis autem Pater principium Filii, et Pater, et Filius principium Spiritus Sancti recte, et proprie dicuntur, siquidem principium denotat ordinem originis, quin ullam distinctionem naturae, ullamque prioritatem sive naturae, sive temporis includat.

[2] Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. VIII, c. 9, et s. Thom., 2^a 2^{ae}, q. XXVII, a. 3 c.

[3] Causa efficiens, quae intellectu pollet, nequit effectui suo formam impertire, nisi eam sua cogitatione concipiat. Haec forma, quae in

bet, propter quod causa efficiens unum potius, quam alium determinatum effectum producit. Illud, propter quod agens aliquid operatur, *finis*, vel *causa finalis* dicitur.

177. Iam causae finales negari non possunt; seu quidquid aliquid agit, propter aliquem finem illud agat oportet [1]. Etenim naturale est omni causae actione sua in effectum illam formam inducere, quam in se habet, sive forma in causa existat secundum *esse* naturale, uti forma filii in patre, sive secundum *esse* intelligibile, uti idea domus in mente architecti [2]. Atqui productio formae in re producta dicitur finis producentis [3]. Ergo cuilibet causae propter finem agere naturale est. Praeterea, omnis causa, cum agit, ad determinatum effectum producendum spectat; nam si ad plures effectus producendos indifferens esset, nulla ratio foret, cur potius unum, quam aliud ageret. Atqui illud certum, et determinatum, ad quod causa spectat, finis eius dicitur [4]. Ergo quidquid causa agit, propter aliquem finem agit [5].

178. Iam finis distinguitur 1° in finem *proximum*, et *remotum*, vel *ultimum*; 2° in finem *principalem*, et *accessorium*; 3° in finem *operis*, et *operantis*. Finis *proximus* ille est, qui *immediate*, nempe nullo alio fine interposito; *remotus* autem, qui *mediate*, nempe alio, vel aliis finibus interpositis, ab agente proponitur. E. g., praelium est finis proximus exercitus ad aciem instructi; victoria est finis remotus. Hic autem finis remotus, si sit velut ultimus terminus, in quo agens quiescit, dicitur finis *ultimus*, cuiusmodi homini est beatitudo. Quare finis ultimus definitur id, quod expetitur propter se tantum, et propter quod cetera omnia expetuntur. *Primarius* autem ille finis dicitur, quem agens ita sibi proponit, ut etiamsi omnis alius deesset, ab operando non desisteret, atque *accesso-*

---

mente causae efficientis existit, et « ad cuius imitationem aliquid fit » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 8 ad 1), dicitur exemplaris. Hinc vides causam exemplarem ad formalem reduci, hoc tantum discrimine, quod haec est interna effectui, illa autem externa. Cf *ibid.*, q. III, a. 3 c.

[1] Hinc omne agens propter finem agere dicitur. Hic autem finis vel a Deo constituitur, vel ab ipso agente, si ratione polleat, eligitur.

[2] *In lib. IV Sent.*, Dist. I, q. I, a. 4, *sol.* 4 c.

[3] I, q. XV, a. 1 c.—[4] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 2.

[5] 1ª 2ªᵉ, q. I, a. 2 c.

rius dicitur ille, quem agens ita intendit, ut, si solus esset, opus non efficeret. E. g., utilitas potest esse finis *primarius*, et delectatio finis *accessorius*, ob quem aliquis philosophiae studio operam navat. Denique finis *operis* dicitur ille, ad quem opus natura sua spectat; e. g., finis canendi est cantus; finis autem operantis est ille, quem operans sibi proponit, e. g., finis canentis potest esse lucrum, vel gloria, vel etiam ipse cantus; nihil enim prohibet, quin finis operantis sit id ipsum, quod est finis operis [1].

179. Ex his variis causae speciebus efficienti nomen *causae* potissimum tribui solet. Ratio est, quia causalitas causae efficientis, sive eius influxus in effectum positus est in actione [2]; id autem de aliis causae generibus asseri nequit; nam causa finalis ad effectum ex eo concurrit, quod efficientem causam ad agendum movet; causae autem materialis, et formalis ex eo, quod effectum intrinsecus constituunt.

Art. V. — Quomodo causa efficiens prior effectu sit, explicatur

180. Quoniam, ut diximus, nomen *causae* efficienti causae potissimum tribuitur, de hac speciatim disserendum nobis est. Atque ante omnia explicemus oportet, qua ratione causa efficiens prior suo effectu dicatur, ne cum Ænesidemo notio causae efficientis veluti absurda traducatur. Etenim antiquus iste Scepticus, ut notionem huius causae e medio tolleret, ipsam duo secum pugnantia com-

---

[1] Finis dicitur primus in *ordine intentionis*, postremus in *ordine executionis*, nempe finis, quatenus causam efficientem ad aliquid operandum movet, est primus in ordine *intentionis*; quatenus vero non nisi postquam actio completa sit, obtinetur, est postremus in ordine *executionis*. Ex his vides futile esse id, quod post Epicureos a Spinosa, Buffono, et Laplaceo obiicitur, nempe theoriam de fine absurdam esse ex eo, quod statuit aliquid esse prius, et posterius. Etenim, quamvis finis sit prior, et posterior, tamen id ex diversitate respectuum, qua omnis repugnantia tollitur, contingit. Exinde etiam aliud argumentum pro causis finalibus petitur. Etenim in ordine causarum, quarum una alii subiicitur, una sublata, ceterae tolluntur (1^a 2^{ae}, q. I, a. 2 c.). Atqui causa finalis primum, ut diximus, inter causas locum tenet. Ergo, si nullae causae finales essent, ne ullae quidem causae efficientes darentur.

[2] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXII, a. 2 c.

★

plecti putavit, nempe, quod causa existit ante effectum, secus non posset illum producere, et quod non existit, nisi cum effectus existit, quia causa non potest esse causa, nisi cum existit effectus [1].

181. Iam distinguendae sunt causae, quae actione *successiva*, nempe *per motum* producunt effectum, ab iis, quae agunt *sine motu*, idest actione *instantanea*. Praeterea, causa spectanda est prout est causa, et prout est in se, idest sine relatione ad effectum. Denique adnotandum est discrimen inter *prioritatem temporis*, et *prioritatem naturae*. *Prioritas naturae* illa dicitur, qua aliquid, etsi simul cum alio existat, tamen eiusmodi est, ut alterum ab ipso quoad existentiam pendeat. *Prioritas temporis* vocatur illa, qua unum alteri praecedit duratione, ipsoque nondum existente, existit.

182. His praemissis, si prioritas naturae spectetur, indubium est omnem causam esse *natura* semper priorem suo effectu, quia omnis effectus a sua causa necessario pendet. At si prioritas *temporis* consideretur, causa, secundum diversos respectus, vel prior effectu, vel simul cum effectu esse potest. Etenim id, quod aliquid efficit, si consideretur sub ratione causae, certe non potest esse prius, quam effectus, quia, antequam aliquid effecerit, causa dici nequit; sed si spectetur in se, nempe sine ulla relatione ad effectum, interdum simul cum effectu existit, interdum ipsi praecedit, quippe quod causa, quae effectum *successive* producit, effectui tempore praecedit, ut pater filium; sed causa, quae *subito* actionem suam exerit, simul cum effectu existit, e. g., sol cum luce. Quae cum ita sint, liquet commentitiam esse illam repugnantiam, quam Ænesidemus in notione causae delitescere putavit.

Art. VI. — De vi obiectiva causae efficientis, et de principio causalitatis

183. Principium *causalitatis* est illud, quo ab existentia effectus existentia causae arguitur, atque hoc modo enunciatur; *quidquid fit, sui causam habet*, vel, *omnis effectus subaudit causam*. Iam, secundum David Humium, experientia, quae, ut ipse opinatur, est unica cognitionis nostrae causa, vinculum consecutionis, non vero conne-

[1] Cf Sext. Empir., *Hypoth. Pyrrh.*, lib. III, c.3, sect. 25, et 26.

xionis inter facta naturalia patefacit; hinc ipse vim obiectivam notionis causae e medio sustulit, atque principium causalitatis, quo dependentia inter causam, et effectum statuitur, inter praeiudicia nostrae mentis amandavit [1].

184. Prop. 1ª. *Notio causae est obiectiva.*

Probatur. Mens nostra ad notionem universalem causae assurgit ex iis, quae ope experientiae comperit. Atqui notio, quam hoc modo mens sibi comparat', realitate obiectiva gaudere dicenda est. Ergo notio causae est obiectiva.

185. *Maior* probatur hunc in modum: Animam nostram novos modos in se ipsa efficere intima, iugique experientia edocemur. « Vivere se, inquit s. Augustinus, et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire quis dubitet? [2] » Insuper, cum factum sensationis expendimus, animam in se ipsa passivam, atque ab obiecti exterioris actione affectam experiri facile agnoscimus [3]. Iam intellectus, si in haec primitivae experientiae facta vim suam intendit, facile advertit quasdam esse entitates, quae ex influxu alicuius vis activae originem habent, atque hoc pacto notionem alicuius, quod fit, et alicuius, a quo fit, hoc est, effectus, et causae adipiscitur, quas notiones universales reddit, quatenus ab ipsis quamcumque determinationem, e. g., hanc, vel illam entitatem, quae producitur, atque hanc, vel illam producendi rationem, abstrahit. Ergo mens nostra ex iis, quae ope experientiae comperit, ad universalem notionem causae assurgit.

186. Prop. 2ª. *Principium causalitatis desumit suam vim ex ipso principio contradictionis.*

Probatur. Principium causalitatis, nempe, *quidquid fit, sui causam habet*, est verum iudicium *analyticum* [4], in quo praedicatum ita cum subiecto connectitur, ut si *habere causam* de effectu negetur, ipse effectus evanesceret, ac proinde simul esset, et non esset effectus. Ergo principium causalitatis ab ipso principio contradictionis vim suam sumit.

---

[1] *Tract. de nat. hum.* (angl.), lib. II, par. IV, c. 6. Id ipsum ante Humium asseruerat Glanwilleus, *Scepsis scientifica adversus dogmaticorum vanitates*, Lond. 1665.

[2] *De Trin.*, lib. X, c. 10, n. 14.

[3] Cf *Dynam.*, c. III, a. 4, p. 116-119 vol. I.

[4] De his iudiciis *analyticis* cf *Idealog.* c. I, a. 4, p. 201, not. 1 vol. I.

187. *Antecedens* ita demonstratur: Effectus, fatente ipso Humio, est aliquid, quod incipit existere, dum antea non existebat, seu quod a statu possibilitatis ad statum existentiae progreditur. Atqui aliquid « de potentia non potest reduci in actum, nisi per aliquod ens actu [1] ». Ergo, ut effectus existentiam accipiat, aliquid iam in actu esse oportet, quod hanc existentiam ei largitur. Atqui id, quod effectui existentiam largitur, non potest esse idem effectus, sed debet esse aliquid ab eo distinctum [2]. Ergo notio effectus expostulat notionem alterius rei, quae sua virtute existentiam effectui largitur. Atqui res, quae existentiam alteri largitur, causa illius est. Ergo notio effectus est eiusmodi, ut notionem causae necessario expostulet, ac proinde si haec causae exigentia ab effectu auferatur, ipsa notio effectus evanescit [3].

188. Obiicit Humius: Experientia successionem, non vero connexionem factorum naturalium nobis patefacit. Ergo alterum alterius esse causam colligere nobis non licet.

189. Resp., *Neg. ant.* Perperam Humius contendit nos ex praeiudicata nostra opinione dependentiam inter res statuere, quia ipsas nonnisi sibi invicem succedere experimur. Etenim distinguenda est cognitio dependentiae unius rei ab alia, atque cognitio necessitatis huiusmodi dependentiae [4]. Iam, quod ad primam cognitionem spectat, experientia saepe nobis patefacit non simplicem successionem, sed actionem unius in aliud, ac proinde dependentiam unius ab altero, a quo producitur. E. g., ipsa nos edocet sensationes in anima a corporibus, sensum doloris ex suscepto vulnere, extinctionem famis, et sitis ex sumptione cibi, et potus, combustionem ligni ex eius proiectione in ignem effici. Hoc adeo verum est, ut ea, quae sibi invicem succedunt, ab iis, quorum unum ab altero

---

[1] I, q. II, a. 3 c.

[2] « Nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile »; *Ibid.*

[3] Inde Kantius etiam refellitur, qui principium *causalitatis* inter sua principia *synthetica a priori* (cf *Ideal.*, loc. cit.), recensuit. Nam in principio *causalitatis*, quemadmodum ostendimus, ex notione subiecti notio praedicati evolvitur, id quod, secundum ipsum Kantium, analyticorum iudiciorum proprium est.

[4] Cf Scot., *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, *schol.*

producitur, discernamus. E. g., nos dicimus ignem esse causam fumi ; at non dicimus diem esse causam noctis, aut unam tempestatem esse causam alterius. Quod si de cognitione necessitatis huiusmodi dependentiae sermo habeatur, sane eam experientia non commonstrat, sed intellectus perficit, ope illius pronuntiati, quod Scotus ita enunciavit : « Quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae [1] ».

ART. VII. — Refutatur Occasionalismus

190. Non pauci Cartesiani post Malebranchium [2] autumant Deum esse unicam causam agentem, res autem creatas omni activitate destitui, nihilque aliud praestare, quam quod Deo occasionem agendi praebent. Haec sententia *Occasionalismus* appellatur. Ipsa autem, quam etiam hac nostra aetate ab. Debreyneus [3], Buchezius [4], aliique propugnant, auctores habuit quosdam veteres [5], ex quorum opinione Deus, dum res in quibusdam circumstantiis positas intuetur, secundum leges, quas ad mundi conservationem sibi praescripsit, effectus producit, qui ab ipsis rebus produci videntur.

191. Prop. *Vim agendi rebus creatis inesse haud repugnat* [6].

Probatur. Nulla ratio, cur rebus creatis vis agendi repugnet, sumi potest neque ex natura rerum creatarum, in quibus illa concipitur, neque ex natura Dei, qui illam cum ipsis communicat. Ergo vis agendi rebus creatis haud repugnat.

192. *Antecedens* ita demonstratur : 1° Si res ipsae considerentur, vim effectricem eis inesse absurdum non est. Etenim vis agendi, quae a Causa Prima pendet, limitibusque definitur, et pro diversa creaturarum indole di-

---

[1] *Loc. cit.* Cf *Criteriol.*, c. IV, a. 2, p. 252 vol. I.

[2] *De inquir. ver.*, lib. VI, pars II, c. 3.

[3] *Théorie biblique de la cosmogonie, et de la géologie*, Paris 1848.

[4] *Introd. à l'étude des sciences médicales*, leç. II, p. 67 sqq, Paris 1838.

[5] Horum mentio occurrit apud B. Alb. M. (*Phys.*, lib. II, tract. II, c. 3), et apud s. Thomam, *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7.

[6] Id tantum, ne Ontologiae fines egrediamur, demonstrandum nobis hic est. Utrum autem, necne vis quaedam actuosa insit rebus creatis, in *Cosmologia* investigabimus.

versa est, naturae rerum non modo non adversatur, sed etiam omnino convenit. Atqui huiusmodi est vis effectrix, quam nos creaturis adversus Malebranchianos vindicamus; non enim nobis volumus huiusmodi vim rebus creatis convenire, ut ipsae quidquam ex nihilo efficere valeant; sed solum contendimus res creatas posse a Deo eiusmodi vi ornari, ut, ipso Deo ad illarum actiones concurrente, aliquid ex praeexistente materia efficiant. Ergo vim effectricem rebus creatis inesse, si res ipsae considerentur, absurdum non est.

2° Nec, si consideretur Deus, qui vim agendi cum rebus creatis communicat. Et sane, Deus potest « communicare aliis similitudinem suam, quantum ad esse, in quantum res in esse produxit ». Ergo potest communicare eis « similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones [1] ».

193. Secundum Occasionalistas, creaturas quidquam operari repugnat, 1° quia, cum Deus sit causa perfectissima, aliae causae, praeter Deum, admitti non possunt; 2° quia si Deus dumtaxat omnia, quae in mundo fiunt, operari dicatur, iidem effectus in mundo existerent, ac proinde Deus, si vim agendi cum rebus a se creatis communicaret, frustra aliquid moliretur, id quod Divinae Sapientiae refragatur.

194. Ast ipsi longe opinione falluntur. Etenim quod spectat ad primum, nos tuemur alias causas, praeter Deum, admitti posse « non ex insufficientia, ut s. Thomas ait, Divinae virtutis, sed ex immensitate Bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc, quod essent, sed etiam quantum ad hoc, quod aliorum causae essent [2] ». Iamvero, quemadmodum infinita perfectio Dei non impedit, quominus plurima alia imperfecta existant, cuiusmodi sunt contingentia, et finita; ita non vetat admittere alias causas, quae per virtutem a Causa Prima, nempe a Deo acceptam, agant, ab Eaque in operationibus suis pendeant. Quin etiam sicut perfectio Divina non esset dicenda infinita, si Deus non posset aliis extra se rebus existentiam largiri,

---

[1] Ita argumentatus est s. Thomas, *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.
[2] *Op. cit.*, ibid., c. 70.

ita ne infinita quidem ipsa dicenda esset, si Deus cum rebus a se creatis vim agendi communicare non posset.

195. Quod attinet ad alterum, si Deus dumtaxat operaretur omnia, quae in mundo fiunt, procul dubio iidem effectus in mundo conspicerentur, ac si res creatae quoque cum Deo illos producerent. At vero si effectus essent iidem, prout entia sunt, non foret idem illos producendi modus. Namque aliud est effectum produci a solo Deo, aliud vero produci simul a Deo, et a causis creatis; siquidem hoc tum novo argumento est res creatas a Deo pendere, tum ipsius Dei Sapientiam, Bonitatemque magis commendat, qui « etiam dignitatem causandi aliis conferre voluit [1] ».

Art. VIII. — De diversis causae efficientis speciebus

196. Causa efficiens potest esse *principalis*, quae effectum ex propria virtute; vel *instrumentalis*, quae effectum ex virtute principalis producit. E. g., artifex est causa principalis operis artificiosi, atque instrumenta, quibus utitur ad opus efficiendum, sunt causa instrumentalis.

197. Natura causae instrumentalis perbelle explicatur a s. Thoma hoc modo: « Instrumentum, ait, habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis; aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, in quantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum [2] ».

198. Praeterea, interdum plures causae ad producendum unicum effectum aliquid conferunt. Iam ex iis illa causa, quae immediate effectum attingit, *proxima*, reliquae autem, quae *mediate* ad effectus productionem concurrunt, *remotae* dicuntur [3]. Circa quas species causarum s. Tho-

[1] *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 4 ad 1.

[2] III, q. LXII, a. 1 ad 2.

[3] Patet plures esse posse causas proximas, si ad productionem effectus immediate aliquid agunt, e. g., plures bajuli, qui unicum pondus asportant. Tum autem plures causae proximae eiusdem ordinis ad eumdem effectum producendum requiruntur, cum ipsae incompletae

mas adnotavit naturam effectus ex conditione causae proximae, non vero remotae pendere, quia a causa proxima effectus immediate promanat. E. g., « ex causis proximis aliqui effectus dicuntur necessarii, vel contingentes, non autem ex remotis causis; nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri, et deficere; quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens [1] ».

199. Insuper causa potest esse vel *per se*, sive *propria*, vel *per accidens*. Causa *per se* appellatur, quae illum producit effectum, ad quem naturaliter comparata est. Causa autem *per accidens* duobus modis praecipue dici potest, nempe vel ex eo quod « praeter intentionem ille effectus a tali causa sequitur..., sicut fodiens sepulcrum ad sepeliendum, invenit thesaurum praeter intentionem [2] »; vel ex eo, quod est « removens prohibens, sicut qui extinguit candelam, vel exportat ex domo, dicitur causare tenebras [3] », quia actione sua id removet, a quo tenebrae dispelluntur.

200. Explicandum etiam est, quaenam sit causa *sine qua non*. Haec, monente s. Thoma [4], quandoque est eiusmodi, ut nihil agat, quandoque eiusmodi, ut aliquid agat ad productionem effectus. Ita admotio ignis ad stupam *sine qua* ipsa stupa non comburitur, nihil per se confert ad stupae combustionem, *quantum ad rationem causandi*; e contrario, respiratio, *sine qua* animal non vivit, aliquid ad vitam eius servandam per se agit. Iam, si primum fiat, causa *sine qua non* est causa *per accidens* [5]; sin alterum, est vera *concausa*.

---

sunt, quia, si completae essent, iam aliorum consortium excluderent. Cf s. Thom., I, q. LII, a. 4 c.

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 72. Cf I, q. XIV, a. 13 ad 1, et *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVIII, q. I, a. 5 *sol.*

[2] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 6 ad 6. Cave tamen, ne inde colligas aliquid fortuitum in hac rerum universitate evenire. Etenim, « ea, quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina »; I, q. CXVI, a. 1 c.

[3] *In lib. I Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 2 ad 3.

[4] *In lib. V Met.*, lect. VI.

[5] Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. VIII, c. 9.

201. Denique causa distinguitur in *univocam*, *aequivocam*, et *analogam*[1]. Causa *univoca* illa est, cuius effectus similis est ipsi causae *secundum eamdem rationem specificam*, uti homo est causa univoca hominis, quem generat[2]. *Aequivoca* dicitur illa, quae cum effectu convenit *secundum eamdem rationem genericam*, cuiusmodi est sol respectu eorum, ad quorum productionem ipse concurrit[3]. Denique, si effectus cum causa conveniat tantum *secundum aliquam analogiam*, seu comparationem, vel ordinem, illa causa causa *analoga* appellatur. Hinc Deus est causa agens *analogice*[4], propterea quod, cum nullo genere rerum contineatur, creaturae nequeunt esse participes similitudinis Divinae secundum eamdem rationem speciei, aut generis, sed solum secundum aliquam *analogiam*. Enimvero creaturae, quippe quae sunt entia, quamdam imperfectam similitudinem cum Deo, ut primo, et universali principio totius *esse*, praeseferunt[5].

202. Porro quaelibet causa praestantior est effectu ex eo, quod virtute activa illum producendi pollet[6]. At vero, perfectiones, quae sunt in effectu, inveniuntur in causa univoca *formaliter*, idest secundum eamdem rationem, quia effectus causae univocae est eiusdem speciei, sive naturae, ac causa. In causa autem aequivoca inveniuntur diversa ratione, nam causa aequivoca, utpote quae effectus specie diversos producit, perfectiones, quae in eis sunt, secundum eamdem rationem complecti non potest; alioquin perfectionibus diversae speciei, ac proinde secum pugnantibus constaret[7]. Id potiori iure de causa analoga dicendum esse quisque ex se perspicit[8].

---

[1] I, q. IV, a. 3 c.

[2] Quare causae univocae nonnisi effectus speciei suae consentaneos edere valent.

[3] Hinc causae aequivocae plures effectus specie diversos producere possunt. — [4] *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 2 *sol.*

[5] Cf p. 23.

[6] « Omne, quod fit, inquit s. Augustinus, ei, a quo fit, par esse non potest »; *Qq. LXXXIII*, q. 2; cf *ibid.*, q. 28.

[7] I, q. IV, a. 2 c.

[8] Quanam ratione effectus a Deo creati in Eo contineantur, explicabimus in *Theologia naturali*.

CAPVT X.

De septima categoria, quae dicitur « ubi »

ART. I. — Notiones *ubi*, et *loci* declarantur

203. Illud accidens, quod substantiae corporeae adiacet, atque efficit, ut ipsa quodam loco contineatur, et circumscribatur, nomine *ubi* designatur. Hinc, secundum B. Albertum M., *ubi* est « circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens [1] ». Ex qua notione *ubi* perspicitur locum, ut idem Doctor inquit, esse illud, « a quo, sicut a causa, fit ipsum *ubi* [2] ». Quare notio *ubi* ex notione loci magis declaratur.

204. Iam locus secundum Aristotelem definitur: Immobilis superficies corporis, quae aliud corpus *primo* ambit, et circumscribit, ita ut aequalem cum huius superficie proportionem partium, sive mensuram habeat [3]. Vox *primo* significat locum proprie esse illam superficiem, quae corpori contigua est; ipsumque immediate continet; unde nos non dicimus hominem in toto aere existere, sed solum in ea parte, qua circumscribitur. Superficies autem, quae corpus immediate ambit, etsi secundum se moveri possit, tamen non habet rationem loci, sive continentis, nisi tamquam immobilis concipiatur. E. g., etsi, flante vento, superficies talis corporis, puta aeris, mutetur, tamen illa, quae priori succedit, eamdem, quam praecedens, capacitatem intra sua latera habere debet; quapropter illa superficies, prout aliud corpus ambit, immobilis dicitur [4].

205. Porro *ubi* categoricum significat aliquid esse in loco *per modum proprium loci* [5]. Exinde intelligitur pri-

---

[1] *De sex principiis*, tract. V, c. 1. « Ubi, inquit etiam, non est locus, sed in loco aliqualiter esse »; *De Praedicam.*, tract. VI, c. 2.

[2] *De sex principiis*, tract. IV, c. 2.

[3] *Nat. ausc.*, lib. IV, c. 4, § 12.

[4] Aliud exemplum affert s. Thomas hunc in modum: « Est accipere locum navis in aqua fluente, non secundum hanc aquam, quae fluit, sed secundum ordinem, vel situm, quemhabet haec aqua fluens ad totum fluvium: qui quidem ordo vel situs idem remanet in aqua succedente. Et ideo licet aqua materialiter praeterfluat, tamen secundum quod habet rationem loci, prout scilicet consideratur in tali ordine et situ ad totum fluvium, non mutatur »; *In lib. IV Physic.*, lect. VI.

[5] I, q. VIII, a. 2 c.

mo, cur *ubi categoricum* appelletur *circumscriptivum*; nam illud, ut iam diximus, proprie est in loco, quod a loco circumscribitur, sive eam proportionem ad locum habet, qua ab ipso exaequatur, ac proinde, aiente s. Bonaventura, ita est in loco, « quod pars sit in parte, et totum in toto secundum commensurationem [1] ». Secundo, cur hoc *ubi* nonnisi substantiis corporeis convenire possit [2]; nam nonnisi mediis quantitatibus dimensivis, quae propriae corporum sunt, intelligi potest, quomodo substantia a loco circumscribatur [3].

206. At vero ratio existendi in loco potest quoque intelligi, prout « dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo [4] ». Hac ex causa *ubi circumscriptivum* ab *ubi definitivo* distinguitur. Namque *ubi* definitivum substantiis spiritualibus creatis [5] attribuitur, atque significat harum praesentiam ad res corporeas vel per *operationem*, uti fit in Angelis, vel per *informationem*, uti fit in anima [6]. Huiusmodi *ubi* vocatur *definitivum*, quia creaturae spirituales, cum sint finitae, ita sunt « in uno loco, quod non in alio [7] ». Appellatur quoque *simplex*, quia substantiae incorporeae non sunt in loco *totalitate quantitatis*, sed *totalitate essentiae*, ita ut haec *non commensuretur totalitati loci* [8]. Ex quo efficitur, ut ipsae non sint in loco, *tamquam in continente*, sed potius locum, in quo sunt, *contineant* [9].

---

[1] *In lib. IV Sent.*, Dist. X, p. I, a. 1 q. 4 *resol.*

[2] Cf s. Aug., *Sermo* L, *De diversis*, c. 9.

[3] Cf s. Thom., *Quodlib.* VII, a. 8 c. — [4] I, loc. cit.

[5] Hic non loquimur de praesentia Dei omnibus locis, quia illa, ut in *Theologia naturali* explicabitur, est ipsa substantia Dei, et non est *ubi*, sed *ubique*.

[6] De ratione, qua anima est in corpore, dicemus in *Anthropologia*.

[7] I, q. LII, a. 3 c. Ineffabilis autem ille modus, quo I. Christus in venerabili Eucharistiae Sacramento est, ab *ubi* tum *circumscriptivo*, tum *definitivo* differt (cf s. Thom., III, q. LXXVI, a. 5), atque speciali nomine *ubi sacramentalis* designatur.

[8] I, q. VIII, a. 2 ad 3.

[9] *Ibid.* a. 1 ad 2. Duas illas quaestiones, quae circa corpora in ordine ad locum agitantur, nempe, utrum duo corpora in eodem loco esse possint, atque utrum repugnet unum corpus in pluribus locis esse, in *Cosmologia* tractabimus.

ART. II. — De spatio, et primum sententiae Philosophorum, qui vacuum admittunt, refutantur

207. Nos ex eo, quod conspicimus res corporeas secundum locum ferri, et quem locum una deserit, alteram occupare, quoddam excogitamus receptaculum, in quo corpora sibi succedunt. Hoc receptaculum illud est, quod vulgus nomine *spatii* intelligit. Inquirendum igitur nobis est, quidnam reipsa hoc spatium sit.

208. Ex Philosophis nonnulli tuentur non aliud spatium esse admittendum, quam *externum*, atque hi sunt, qui spatium esse vacuum, nempe aliquid a corporibus distinctum, omnisque corporis expers putant. Hanc opinionem inter veteres post Democritum, et Leucippum Epicurus vehementer defendit, quippe qui putavit nihil aliud esse in rerum natura praeter *inane*, seu vacuum, et corpora, quae in eo moventur [1]. Inter recentes Gassendus, notionem vacui declarare volens, dixit spatium esse ens aeternum, independens, non productum, quod non est substantia, nec accidens, sed quidquam incorporeum *sui generis*, nempe incorporeum, quod dimensiones longitudinis, latitudinis, et profunditatis habet, sed a dimensionibus corporeis longe diversas [2]. Denique Newtonus, post Morum [3], docuit spatium non aliud esse, nisi ipsam immensitatem Dei, quia Deus, ex eo quod existit ubique, spatium constituit, eoque usque progressus est, ut spatium *sensorium Dei* nuncuparet [4].

209. At doctrinam vacui, quocumque modo exponatur, reiiciendam esse sequentes propositiones evincunt.

Prop. 1ª. *Vacuum, sive secundum Epicurum, sive secundum Gassendum intelligatur, absurdum est.*

Probatur 1ª pars. Vacuum, si secundum Epicurum intelligatur, est purum, putumque nihil; namque quidquid est, aliquid vel incorporeum, vel corporeum sit oportet. Atqui Epicurus spatium admittere non potuit veluti incorporeum, quia quidquam incorporeum esse negat, ne-

---

[1] Lucret., *De nat. rerum*, lib. I, p. 420 sqq.
[2] *Phys.*, lib. II, sect. 2, c. 1.
[3] *Enchirid. metaph.*, pars I, Londini 1671.
[4] *Principia mathematica philosophiae naturalis*, Schol. general., et *Optic.*, q. XXVIII.

que uti corporeum, quia corpus ab inani, seu vacuo distinguit. Vacuum igitur, quod Epicurus defendit, nonnisi *nihil* est [1]. Praeterea, spatium ab Epicuro intelligitur veluti receptaculum, quod corpora continet. Atqui vacuum corpora continere non potest, quia vacuum est omnis extensionis expers; corpora vero, cum extensa sint, nonnisi a receptaculo, quod extensum est, contineri possunt. Vacuum igitur nequit esse spatium.

210. *Probatur* secunda pars. Vacuum, secundum Gassendum, neque ad substantiam, neque ad accidens refertur. Atqui nihil medii inter utrumque esse, aut excogitari potest [2]. Ergo vacuum a Gassendo admissum est omnino absurdum. Praeterea, quidquid est incorporeum, est inextensum, et quidquid est longum, latum, et profundum, est extensum. Atqui omnino repugnat aliquid esse simul extensum, ac inextensum. Ergo vacuum, quod incorporeum *sui generis* Gassendus excogitavit, nempe incorporeum, quod trinas dimensiones habet, notionem denotat, quae se ipsam destruit. Denique Gassendus voluit vacuum esse aeternum, non productum, independens. Atqui ens huiusmodi est ens *a se*, nempe Deus. Ergo illud vacuum veluti alter Deus habendum foret [3].

211. Prop. 2ª. *Perabsurda est opinio Newtoni de natura vacui.*

Probatur. Si spatium, quod Newtonus vacuum esse voluit, esset attributum Dei, Deus ex partibus conflaretur; nam vacuum, si non est nihil, certe extensum est; extensum autem esse non potest, nisi id, quod ex partibus conflatur. Atqui Deo, utpote qui omnino simplex est, non

---

[1] Cf s. Aug., *De Gen. contr. Man.*, lib. I, c. 4.

[2] *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.* a. 11 c.

[3] Praestat hic contra defensores *vacui* illud advertere, quod etiamsi nullum esset vacuum, et cuilibet corpori aliud corpus esset contiguum, inde tamen haud conficeretur non posse ullum corpus moveri, nisi omnia simul moveantur. Id, ut s. Thomas (*In lib. IV Phys.*, lect. X) docet, perspicere licet primo ex rarefactione, et condensatione corporum; nam si corpora rarefieri, et condensari queunt, nemo non videt posse aliqua eorum moveri, quin reliqua moveantur: secundo ex motu corporum per fluidum; quia, quoties corpus in fluido movetur, non oportet totum fluidum moveri, sed satis est partes anteriores fluidi, quod corpus ambit, ad latera refluere, ut locum a corpore relictum occupent.

solum partium, sed cuiuslibet etiam generis compositio repugnat. Ergo repugnat spatium esse attributum Dei. Praeterea, quodlibet attributum Dei est ipsamet Essentia Dei. Ergo, si spatium est attributum Dei, dicendum foret Essentiam Dei esse quoddam corporum receptaculum; et si addatur cum eodem Newtono spatium esse *sensorium Dei*, dicendum etiam foret mundum esse *Divinum Animal*, et hoc animal esse Deum. Atqui haec nonnisi a Pantheistis asseri possunt [1]. Ergo opinio Newtoni de natura spatii omnino absurda est.

Art. III. — Refelluntur aliae Philosophorum opiniones circa naturam spatii

212. Cartesius vacuum non solum reiecit, sed etiam spatium a corporibus non distinguens, ipsa corpora spatium constituere dixit [2]. Leibnitius autem spatium in ordine, quo *coexistunt res materiales*, posuit [3]. Quocirca, secundum has opiniones, spatium non est aliquid *externum* corporibus, sed *internum*; nam vel ab ipsis corporibus, vel ab aliqua relatione, quae inter ipsa existit, efficitur. Denique Kantius spatium esse *visionem a priori sensibilitatis externae* docuit [4].

213. Prop. 1ª. *Spatium non est idem ac corpus.*

Probatur. Spatium non est aliud, nec aliter intelligi

---

[1] Hinc inter nuperos Bouillierius (*Théorie de la raison impersonelle*, c. 5, p. 83 sqq, Paris 1844) sibi constitit, quod sententiam Newtoni, quam amplexatus est, e pantheismi placitis derivavit.

[2] *Princip. de la phil.*, part. II, § 9-12.

[3] *Recueil de divers. écrits* etc. passim.

[4] *Critique de la raison pure*, trad. par Tissot, *Estétique transcend.*, t. I. Ut haec sententia Kantii intelligatur, sciendum est Kantium sicut quasdam ingenitas generales formas in intellectu (cf *Idealog.*, c. I, a. 4, p. 200-201, vol. I), ita quasdam formas sensibilitatis agnovisse, sive quasdam repraesentationes, quae ab experientia non pendent, et manent in nobis, etiamsi cogitationem ab obiectis avocemus. Has ab eo vocantur *visiones purae*, ut distinguantur a visionibus *empiricis*, quae sunt elementa sensilia per experientiam nobis manifestata; reducuntur autem ad visiones *puras spatii*, et *temporis*, quarum illa ad sensibilitatem externam, ista ad sensibilitatem internam spectat: quia res externae nonnisi prout in quodam spatio existunt, et affectiones *του ego* nonnisi prout sibi invicem succedentes, ac proinde prout in quodam tempore existunt, nobis necessario repraesentantur.

potest, quam id, quod corpora continet. Atqui repugnat id, quod corpora continet, cum eo, quod continetur, idem esse. Ergo spatium esse idem cum corporibus repugnat. Praeterea, Cartesius in suam sententiam ex eo adductus est, quod essentiam corporis in extensione consistere putavit, ac proinde spatium, cum sit extensum, idem ac corpus esse dixit. Atqui haec ratio futilis est, quia extensio, ut suo loco ostendemus, essentiam corporis haud constituit. Ergo.

214. Prop. 2ª. *Spatium in ordine, quo corpora coexistunt, adstrui nequit.*

Probatur. Nos non possumus intelligere duo corpora *coexistere*, nisi ea in diversis punctis spatii existere simul intelligamus; nam corpora, quae coexistunt, procul dubio ab se invicem distant; corpora autem distare dicuntur, quia diversa spatii puncta occupant. Atqui, si ita res se habet, coexistentia corporum spatium non efficit, sed expostulat. Ergo spatium in coexistentia corporum positum non est.

215. Prop. 3ª. *Spatium visio pura sensibilitatis externae dici nequit.*

Probatur. Visio pura, secundum Kantium, est necessaria, et universalis. Atqui necessarium, et universale sensibilitati adscribi nequit. Ergo spatium visio pura sensibilitatis externae esse non potest. Praeterea, Kantius suam opinionem ideo tuitus est, quia putavit nos non posse percipere ullum corpus, nisi notionem spatii animo praeformatam habeamus. Atqui id falsum est, quia nos reapse corpora percipimus, antequam notionem spatii habeamus, unde notio spatii est posterior perceptione corporis. Ergo.

Art. IV. — Vera sententia circa naturam spatii adstruitur

216. Explosis falsis circa naturam spatii opinionibus, sententiam, quam s. Thomas, aliique Scholastici asseruerunt, sequenti Propositione defendimus:

Spatium consistit in dimensionibus unius corporis aliud ambientis, vel in dimensionibus, quibus idem corpus intra se clauditur [1].

Probatur. Spatium illud esse intelligimus, quod corpora in se recipit. Atqui receptaculum cuiuslibet corporis,

---

[1] Cf s. Thom., *In IV lib. Met.*, lect. VI.

quemadmodum experientia constat, sunt dimensiones alterius corporis, a quo continetur, atque, si corpus sit, quod nullo alio corpore continetur, e. g., si corpus aliquod poneretur esse extra totum universum, eius receptaculum non aliud esse intelligimus, quam sui ipsius dimensiones. Ergo spatium in ipsis dimensionibus corporum consistit, sive hae sint dimensiones unius corporis, aliud ambientis, sive sint dimensiones eiusdem corporis, prout considerantur relatae ad substantiam, quam intra se concludunt, et veluti constringunt.

217. Idem ex eo comprobari potest, quod nos, cum spatium metiri volumus, distantiam metimur, quae intercedit vel inter extremas partes superficierum eiusdem corporis, vel inter superficies unius corporis, et alterius, quo illud continetur.

218. Ex his perspicitur spatium, quod tamquam reale intelligimus, non esse aliquid separatum a corporibus, atque ideo ante creationem mundi non extitisse; sed a Deo cum ipso mundo creatum fuisse [1]. Quapropter capacitas illa recipiendorum corporum, quam extra mundi limites existere, et in qua mundum creatum esse concipimus, non est spatium reale, sed *imaginarium*, nempe phantasma omni realitate destitutum, quod imaginatio sibi confingit, quodque s. Augustinus *spatiosum nihil* appellavit [2].

CAPVT XI.

De octava categoria, quae dicitur « quando »

Art. I. — Quid sibi velit categoria *quando*, explicatur

219. Illud accidens, per quod res corporeae tempori adiacent, et ab eo *mensurantur*, dicitur *quando* [3]. Ut autem haec notio magis perspicua fiat, sciendum in primis est, quaenam sint variae species *durationis*. Duratio definiri potest *permanentia rei in suo esse*, sive, *continuata existentia rei* [4]. Hinc tot durationes distinguendae sunt, quot sunt modi, quibus aliquid in suo *esse* permanere posse in-

---

[1] Cf s. Thom., *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 5 ad 4.

[2] *Confess.*, lib. VII, c. 1, n. 1. « Inanes, ait idem sanctus Doctor, sunt cogitationes hominum, quibus infinita imaginantur loca, cum nullus locus sit praeter mundum »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 5.

[3] Cf B. Alb. M., *De Praedicam.*, tract. VI, c. 2.

[4] Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 1 *sol.*

telligitur. Iam hi modi tres sunt. Namque *esse* aut est omnino immutabile, cuiusmodi est *Esse* Dei; aut est immutabile per se, sed transmutationem adiunctam habet, cuiusmodi sunt substantiae creatae intelligentia praeditae, quae, dum secundum suum *esse* immutabiles sunt, secundum operationes suas sunt mutabiles; aut est omnino mutabile, cuiusmodi sunt res corporeae. Igitur tres sunt durationes. Harum prima, quae est unius Dei, vocatur *aeternitas* [1]; altera, quae Angelis [2], et animabus rationalibus [3] convenit, *aevum*; tertia, quae est propria rerum corporearum, *tempus*.

220. Itaque « esse rerum corruptibilium, Aquinas inquit, quia est transmutabile, mensuratur tempore [4] ». Iam, quemadmodum diximus, illud accidens, per quod res corporeae tempore *mensurantur*, vocatur *quando* [5]. Quae cum ita se habeant, tractatio huius categoriae versari debet circa ea, quae ad notionem *temporis* pertinent.

Art. II. — Opiniones Gassendi, Newtoni, Leibnitii, et Kantii circa notionem temporis reiiciuntur

221. Gassendus, uti spatium, ita tempus esse incorporeum sensit, illudque non aliud esse voluit, quam id, quod intelligitur in praesentia fluere, fluxisse, antequam mundus crearetur, et fore ut flueret, etiamsi Deus mundum in nihilum redigeret [6]. Newtonus [7], quem Clarkeus [8], et nuper Bouillierius [9] secuti sunt, quemadmodum spatium esse immensitatem Dei, ita tempus esse Eius aeternitatem docuit. Leibnitius vero, quoniam spatium in ordine rerum coexistentium posuit, ideo tempus in successione rerum sive possibilium, sive realium consistere dixit [10]. Kantius denique contendit, quemadmodum spatium est forma *a priori* sensibilitatis externae, ita tempus esse formam *a priori* sensibilitatis internae [11].

---

[1] Notionem *aeternitatis* in *Theologia naturali* clarius exponemus.
[2] Cf s. Thom., I, q. X, a. 5 ad 1.
[3] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 ad 8. — [4] I, q. X, a. 4 ad 3.
[5] « Quando, ait idem sanctus Doctor, est secundum quod aliquid denominatur a tempore »; *In lib. V Met.*, lect. IX.
[6] *Physic.*, sect. I, lib. II, c. 3. — [7] *Op. cit.*, ibid., n. 7.
[8] *Lettres entre Leibniz, et Clarke, 4e Replique de M. Clarke*, § 10.
[9] *Op. cit.* — [10] Vid. loc. cit. p. 80 not. 1.
[11] Cf loc. cit., ibid, not. 4.

222. Has opiniones circa naturam temporis distinctis propositionibus non refellimus; nam ad earum falsitatem evincendam satis est adnotare ipsas fere iisdem, ac illorum Philosophorum de natura spatii sententias, vitiis laborare. Et sane, eadem momenta rationis, ex quibus vidimus monstrosum esse illud incorporeum, quod Gassendus spatium dixit, ostendunt quoque monstrosum esse illud incorporeum, quod tempus nuncupat. Praeterea, omnino absurdum est illud, quod pro certo, et concesso sumsit, nempe tempus reale fuisse, antequam mundus existeret, et fore, etiamsi mundus esse desineret. Etenim tempus, quocumque modo explicetur, sine motu, et successione concipi non potest, et quoniam motus, et successio concipi nequeunt sine rebus, quae moventur, tempus reale existere non potest, nisi existant res, quae moventur, et sibi succedunt. Atqui hae res ante mundi creationem non existebant, et, si mundus in nihilum redigeretur, existere desinerent. Ergo haud possibile est tempus fuisse, antequam mundus crearetur, et fore, etiamsi mundus in nihilum redigeretur [1].

223. Newtonus autem successionem in Deo posuit; quia, cum tempus sine successione intelligi non possit, is, qui tempus esse aeternitatem Dei asserit, successionem in Deo ponit.

224. Quod spectat ad Leibnitium, tempus quidem sine successione rerum, quae aliquo ordine fit, intelligi nequit; sed eius essentia, sive, ut aiunt, notio in ordine illius successionis posita non est; siquidem notionem temporis adquirimus non ex eo, quod successionem in rebus ordine procedentem contemplamur, sed ex eo, quod in iis, quae sibi succedunt, prius, et posterius metimur. « Manifestum est, inquit s. Thomas, quod tempus non est motus, sed sequitur motum, secundum quod numeratur. Unde est numerus motus [2] ».

225. Denique opinio Kantii eisdem, ac eius opinio de spatio, difficultatibus premitur. Etenim, 1° haec *forma a priori*, cum sit, secundum Kantium, necessaria, et universalis, sensibilitatis internae propria esse nequit; 2° etsi res externae, atque internae, quas percipimus, sint in

---

[1] Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 6.
[2] *In lib. IV Phys.*, loc. cit.

tempore, tamen nos principio illas res percipimus, deinde ab illarum successione notionem temporis nobis conficimus, atque ita ipsas esse in tempore intelligimus. Quare falsum est notionem temporis ita praeformatam esse in animo, ut cuilibet internae experientiae praecedere debeat [1].

Art. III. — Sententia Scholasticorum exponitur et propugnatur

226. Tempus a Scholasticis post Aristotelem ita definitur: *Mensura motus secundum prius, et posterius.* Hac definitione, etsi illa claritate destituatur, quae in definitionibus requiritur [2], rectam notionem temporis tradi sequenti Propositione evincimus:

Tempus mensura motus secundum prius, et posterius dicendum est.

Probatur. Conceptus temporis in nobis exurgit ex eo quod determinamus prius, et posterius in motu, seu fluxu corporum. « Tempus accipimus, cum numeramus prius et posterius in motu [3] ». Id exemplo e dormientibus petito Aristoteles declaravit; constat enim nos tempus, in quo dormimus, non advertere, quia cum illud *nunc*, in quo a somno corripimur, expergefacti coniungamus cum illo *nunc*, in quo e somno excitamur, nullum, dum dormimus, motum, seu fluxum advertimus [4]. Atqui cum determinamus prius, et posterius in motu corporum, revera ipsum motum metimur. Ergo tempus *mensura motus secundum prius, et posterius* dicendum est [5].

---

[1] Kantianae opiniones circa spatium et tempus a P. Ios. Kleutgen (*La filosofia antica esposta e difesa*—trad.—, vol. II, tratt. IV, c. IV, § 4, p. 313 sqq, Roma 1867) solide refutantur.

[2] Nemini id negotium facessat, nam, ut a s. Augustino observatum est, dum omnes tempus esse pro certo habent, valde difficile est intelligere, quid sit tempus; *Confess.*, lib. XI, c. 14, n 17.

[3] *In lib. IV Phys.*, lect.XVII.—[4] *Nat. auscult.*, lib.IV, c. 11, § 1.

[5] Hinc illud s. Thomae intelligitur: « Prius et posterius ponuntur in definitione temporis, secundum quod causantur in motu ex magnitudine, et non secundum quod mensurantur ex tempore »; *In lib. IV Physic.*, lect. cit. Scilicet *prius* et *posterius* antea sunt in magnitudine, atque adeo in spatio, quod corpus decurrit, quam in motu; et antea in motu, quam in tempore; siquidem tempus non mensuratur tempore, cum idem non sit mensura sui ipsius.

227. Circa temporis notionem, quam tradidimus, haec mente reputanda nobis sunt:

1° Tempus, cum sit mensura motus, *ad modum entis successivi* intelligitur, quippe quod non habet in rebus *esse* fixum, sed fluens. Quare partes temporis ita secum copulantur, ut una alteri succedat. Illud, quo partes temporis secum copulantur, aliquod indivisibile esse intelligitur, atque est id, quod vocatur *nunc*, sive *instans*; hoc enim, cum sit finis praeteriti, ac initium futuri, veluti utriusque extremum intelligitur, ideoque, perinde ac punctum, quod est extremum lineae indivisibile est [1].

2° Quoniam ens successivum plures partes simul habere repugnat, ideo illud, quod est reale in tempore, consistit in instanti. Hoc autem instans, ut s. Thomas monuit [2], non est intelligendum veluti *nunc*, quod invariabiliter manet, sed veluti *nunc*, quod variabiliter de priori in posterius fluit, seu veluti aliquid, quod, dum idem quoad substantiam manet, in toto decursu temporis secundum modum variat. Hinc tempus ab eodem sancto Doctore dicitur etiam *fluxus ipsius nunc*, *secundum quod alternatur ratione* [3]. Hanc ob rationem tempus in praesenti etiam invenitur. Scilicet in praesenti, si in se spectetur, tempus per se non invenitur, quia in eo prius, et posterius non numerantur [4], sed invenitur ex eo, quod praeteritum, et futurum in ipso copulantur ratione instantis, quod, cum sit finis praeteriti, atque initium futuri,

---

[1] « Eiusdem rationis, inquit s. Thomas, est tempus componi ex nunc, et lineam ex punctis »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. III, a. 3 *sol.*

[2] *Opusc.* XLIV.

[3] *Ibid.* Dicitur *secundum quod alternatur ratione*, quia connexio instantis cum praeterito, et cum futuro ab intellectu ponitur; siquidem inter id, quod in rerum natura est, nempe *instans*, et ea, quae in ipsa non sunt, scilicet *praeteritum* et *futurum*, realis, atque obiectiva connexio existere non potest. Hinc idem sanctus Doctor monet mensurationem prioris, et posterioris esse actionem, quae « completur in operatione animae numerantis » (*In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. II, a. 1 *sol.*). Cave tamen ne inde inferas notionem temporis esse mere subiectivam, nam res, quas nos in tempore esse intelligimus, in mundo ita sunt dispositae, ut una alteri succedat.

[4] Id sibi voluit s. Augustinus, cum ait: « Praesens, si semper esset praesens, iam non esset tempus, sed aeternitas »; *Confess.*, loc. cit.

utrumque coniungit, atque continuum [1] successivum efficit [2].

CAPVT XII.

De duabus postremis categoriis, nempe de « situ », et « habitu »

Art. I. — De *situ*

228. Quoniam res corporeae propter suam quantitatem locum occupant, huius partes quemdam ordinem habeant necesse est. E. g., corpus hominis in loco est sedendo, vel stando, vel cubando. Iam illud accidens, quod ex ordine partium ad locum existit, appellatur *situs* [3]. Diximus *ex ordine partium quantitatis ad locum*, nam ordo partium quantitatis ad totum, e. g., ordo, quem caput, pedes etc., ad corpus animalis habent, quamvis nomine *situs* designetur [4], ad categoriam *situs* non pertinet, et nomine *positionis* magis proprie denotatur.

229. Ex hac notione *situs* perspicitur ipsum non esse confundendum cum *ubi*; nam corpus dicitur *locatum*, prout in loco est, et dicitur *situm*, prout hoc, vel illo modo in loco est. Hoc s. Thomas ex eo praecipue demonstrat, quod, non mutato *situ*, potest mutari *ubi*; e. g., si homo sedens, permanente sessione, ab alio moveretur, ipse *ubi* quidem, sed non *situm* mutaret [5].

---

[1] *Continuitas* successiva in hoc consistit, quod unum alteri immediate succedit.

[2] Praestat hic adnotare, tempus lato sensu acceptum in operationibus spiritualium creaturarum intelligi posse. Quod Aquinas declaravit his verbis: « Intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, lib. VIII, c. 20 et 22 *super Gen. ad litt.*, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus » (I, q. LXXXV, a. 4 ad 1). Et *in lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. III, a. 3 ad 4: « Alio modo dicitur tempus magis communiter numerus eius, quod habet quocumque modo prius, et posterius: et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quae sunt sibi succedentes; et istud tempus non oportet, quod habeat continuitatem, cum illud, secundum quod attenditur, motus, non sit continuum ».

[3] Cf s. Thom., *Quodlib.* III, a. 7 c.

[4] De *situ* hac ratione accepto locuti sumus p. 47, not. 7.

[5] *In lib. IV Phys.*, lect. VII.

230. Notionem *situs* e rebus materialibus ad spirituales transferre solemus, atque his quoque *situm* metaphorice accommodamus [1]. Hinc Deus, aiente Aquinate, dicitur sedens « propter suam immobilitatem et auctoritatem, et stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne, quod adversatur [2] ».

ART. II. — De *habitu*

231. Inter accidentia, quae substantiae corporeae adiacent, ea recensenda sunt, quae dumtaxat instar vestimenti, vel ornamenti ipsi accommodantur. Huiusmodi, e. g., illa sunt, ex quibus Socratem *tunicatum*, vel *loricatum* denominamus [3]. Iam supremum genus, ad quod haec accidentia referuntur, illam categoriam constituit, quae nomine *habitus* designatur [4].

232. Haec categoria a B. Alberto M. definitur, *Corporum, et eorum, quae circa corpus sunt adiacentia* [5]. Qua in definitione vox *corporum* id denotat, ad cuius commodum habitus spectat, e. g., esse togatum est hominis commodum. Voces *eorum*, *quae circa corpus sunt*, significant materiam, ex qua habitus constat, e. g., toga est materia illius habitus, qui *esse togatum* dicitur. Denique vox *adiacentia* denotat ordinem, qui est circa corpus, nempe inter habentem, et quod habetur, atque illud accidens constituit, quod *habitus* vocatur.

233. Ex his pronum est duo intelligere. Primum est, quod ad efficiendam categoriam *habitus* duae substantiae requiruntur, quarum una circa aliam versatur; quapropter ex nullo accidente, quod substantiam afficit, e. g., ex scientia, et sciente, categoria *habitus* constitui potest [6]. Alterum est, quod essentia habitus non consistit in alteru-

---

1 « Quod est, ait s. Thomas, in corporalibus situs, est in spiritualibus ordo; nam situs est quidam ordo partium corporalium secundum locum »; *Quodlibet.* III, loc. cit.

2 I, q. III, a. 1 4.

3 Cf s. Aug., *Qq. LXXXIII*, q. 73.

4 Perspicuum est *habitum*, prout hic accipitur, omnino differre ab habitu, quem in *Logica* (part. I, c. I, art. 9, p. 20 vol. I), esse quamdam speciem qualitatis diximus.

5 *De sex principiis*, tract. VII, c. 1.

6 Cf s. Damascen., *Dialect.*, c. LXI.

tra, aut utraque substantia, sed, ut s. Bonaventura inquit, « in adiacentia unius substantiae respectu alterius [1] ». Exinde etiam perspicitur *habitum*, etsi inter duas substantias sit, tamen esse accidens categoricum, quia positio unius substantiae circa alteram, in qua natura *habitus* consistit, est accidens [2].

---

[1] *In lib. III Sent.*, Dist. VI, a. 1, q. 3 *resol.* Hinc s. Thomas scripsit habitum neque *indumentum*, neque *habentem indumentum* esse, sed aliquid medium inter utrumque (1ª 2ªᵉ, q. XLIX, a. 1 c.). Ex quo vides Suaresium (*Dispp. met.*, Dist. LIII, sect. I, n. 3), aliosque vim huius categoriae haud probe intellexisse, cum eius essentiam vestem esse decreverunt; nam vestis est materia, ex qua habitus constat, sed essentiam habitus haud constituit.

[2] Cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. VI, q. III, a. 2 *sol.*

COSMOLOGIA

INTRODVCTIO

1. Cosmologia idem valet, ac *sermo de mundo*; « quem enim, ut Plinius ait, Graeci Κόσμον nomine *ornamenti* appellavere, eum et nos a perfecta, absolutaque elegantia *mundum* dicimus [1] ». Iam *mundi* nomine designatur *universitas rerum creatarum*, *quae coelo*, *terraque continentur*. Ex quo intelligitur, si nomen Cosmologiae, qua late patet, sumatur, scientiam hominis illius ambitu contineri, quia homo inter res, quae coelo, terraque continentur, invenitur. At vero scientia de homine a Cosmologia segregari solet, atque speciali nomine *Anthropologiae* appellatur. Neque Cosmologia cum scientiis physicis est confundenda, sed potius ipsa est velut illarum vestibulum, sive, ut aiunt, *propedeutica*, quia principia scientiarum physicarum communia, earumque studio inservientia exponit. Quocirca ipsa definiri potest: *Scientia*, *quae suprema principia*, *supremasque rationes mundi sensilis exponit*.

2. In ea autem tractanda hunc ordinem persequemur, ut primo diversa genera rerum mundum constituentia, excepto homine, qui est anthropologiae obiectum, explicemus; deinde nexum, quo ipsa inter sese continentur, mundique systema efficiunt, exponamus; denique de mundi origine, et perfectione disseramus.

3. Ad primam partem quod spectat, distinguenda sunt corpora viventia a non viventibus. *Viventia*, uti iam alibi diximus [2], sunt quae sese ab aliquo principio intrinseco ad motum, sive operationem determinant; et *non viventia* illa, quae ab aliquo principio extrinseco ad motum determinantur. Illa dicuntur etiam animata, quia principium vitale, nempe illud, ex quo corpora inter viventia numerantur, *anima* vocatur; ista autem *inanimata*. Insuper illa dicuntur etiam *organica*, ista *inorganica*, quia illa organis, seu instrumentis pollent, quorum subsidio opera-

[1] *Hist. nat.*, lib. II, c. 4.
[2] *Dynam.*, c. I, a. 1, p. 97 vol. I.

tiones vitales naturae suae consentaneas eliciunt, haec autem nullis organis instruuntur.

4. Hoc discrimen ex multiplici causa ostenditur [1], sed praecipue 1° *ex origine*, et *perpetuitate*. Nam corporum viventium alia ab aliis sibi similibus procreantur, et successiva sui generis propagatione perpetuantur; non viventia autem, quia omni semine carent, ideo sui simile corpus gignere non valent; quare nec per generationem originem habent, nec per successionem generationum perpetuantur, sed ex fortuito causarum diversi generis concursu efficiuntur, assiduasque vices subeunt. 2° Ab *explicatione*, et *modo se conservandi*. Nam viventia ex vi sibi insita gradatim succrescunt, donec perfectionem sui propriam assequantur, iacturas suas per assimilationem elementorum, quae in substantiam suam convertunt, resarciunt, vitamque tandem naturali cursu amittunt; at non viventia ex se statum suum mutare non possunt, atque non nisi accessu novae materiae augentur, aut recessu materiae, quam habent, minuuntur, et non nisi actione causae exterioris corrumpuntur.

5. Quae cum ita se habeant, nos de diversis rerum generibus, quae mundum constituunt, ita agemus, ut primum de natura, et proprietatibus corporum non viventium in universum, deinde de natura et proprietatibus singulorum generum viventium disseramus.

CAPVT PRIMVM

Quaenan sint principia constitutiva corporis, investigatur

6. Prima principia intrinseca, quae cuiuscumque corporis substantiam efficiunt, vulgo *elementa* corporum vocantur [2]. Ea autem principia, ut Aristoteles ait [3], « oportet nec ex se invicem esse, nec ex aliis, et ex ipsis esse omnia ». Et saue, si non omnia *ex ipsis* constituerentur,

---

[1] Adnotandum hoc est contra Tissotum (*Anthropologie spéculative*, c. 4, t. I, p. 385 sqq, Dijon 1843), aliosque, qui cunctis corporibus, aliquam vitam inesse autumarunt.

[2] Diximus *vulgo*, quia principia ab elementis, ut postea dicemus, distinguenda sunt.

[3] *Nat. auscult.*, lib. I, c. 3; cf Plat. *Parmenid. et Phaedr.*

non forent prima omnium principia; si essent *ex aliis*, ne ullius quidem rei prima principia essent, quia principia illis priora darentur; si demum *ex se mutuo* essent, nullum eorum esset primum principium. Quare naturam substantiae corporis nosse volentibus in eo adlaborandum nobis est, ut quaenam haec principia sint, investigemus.

Art. I. — Systema atomicum, seu mechanicum de elementis corporum exponitur, et refellitur

7. De natura elementorum, ex quibus corpora componuntur, diversae sunt Philosophorum opiniones. Atque in primis *systema atomicum*, seu *atomismus* dicitur illorum philosophorum doctrina, qui omne corpus ab aliis exiguis corporibus, quae *atomos* vocarunt, dumtaxat componi decernunt [1].

8. Atomismum inter veteres post Leucippum, et Democritum Epicurus propugnavit, cuius haec fuit sententia: Principia corporum sunt corpuscula *atoma*, nempe insecabilia, quae, quamvis partes habeant, in illas tamen dividi nequeunt, eaque ita exigua sunt, ut omnem oculorum aciem effugiant, figuraque, magnitudine, gravitate, aliisque qualitatibus, quae quantitatem consequuntur, sunt praedita. Iam corpora gignuntur ex eo quod atomi, quae per vacuum vagantur, similes cum similibus cohaerent, atque ita secum commiscentur; corrumpuntur vero, cum atomi, ex quarum coniunctione effecta sunt, dissociantur, alterantur denique, si dispositio atomorum in ipsis quodammodo turbetur.

9. Epicuri doctrinam omnino emortuam inter recentes Gassendus duo, quae ille admittebat, reiiciens, nempe aeternitatem atomorum, atque ex illarum fortuita concursione mundi productionem, exsuscitavit [2], eamque magna ex parte Cartesius [3], et post eum diversa ratione Newtonus [4] longe celebriorem reddiderunt. Nostra etiam aetate

---

[1] Hi philosophi ad hanc sententiam ex eo pervenerunt, quod investigationem circa elementa corporum sola experientia instituendam esse sibi persuaserunt.

[2] *Syntagma phil.*, pars II, *Phys.*, sect. I, lib. III, c. 8.

[3] *Les princip. de la phil.*, part. 3, § 44 sqq; et *Traitè du monde*, § 8-10.—[4] *Optices*, lib. III, q. 31.

theoriae atomorum illi Physici suffragantur, qui omnem varietatem corporum non ab aliis principiis repetunt, quam ab atomis, et a motu, quo atomi pelluntur [1].

10. Atomismus dicitur etiam *systema mechanicum* ex eo, quod recentes eius fautores [2], post Gassendum, non alium motum, nisi *mechanicum* [3], atomis concedunt.

11. Hanc theoriam, quocumque modo exponatur, prorsus absurdam esse sequenti evincimus

Prop. *Atomi sive considerentur in se, sive prout ad effectionem corporum, secundum Atomicos, concurrunt, principia constitutiva corporum esse nequeunt.*

Probatur 1ª pars. Atomi, ipsis Philosophis, contra quos pugnamus, docentibus, *magnitudine*, et *figura* pollent, ac proinde ex partibus conflantur [4], quia *magnitudo*, seu quantitas expostulat partes integrantes, ex quibus efficitur *quantum*, et *figura*, ut alibi diximus [5], non aliud est, nisi dispositio partium. Atqui principia *constitutiva*, sive *intrinseca* corporum ex partibus constare repugnat. Ergo atomi, si in se spectentur, principia constitutiva corporum esse nequeunt.

12. *Minor* probatur hunc in modum: Principia constitutiva corporum debent esse prima. Atqui id, quod partibus constat, non est primum principium [6], sed, ut Scholae aiunt, *principiatum*, quia partes, ex quibus componitur, principia ipsius sunt. Ergo repugnat principia constitutiva corporum ex partibus constare, aeque ac repugnat quidquam esse simul *principium*, et *principiatum* [7].

---

[1] Huius atomismi cl. P. Secchium e S. I. (*L'unità delle forze fisiche*, Roma 1844) fautorem esse P. Cornoldi eiusdem S. I. modo ostendit in egregio opusculo, *I sistemi meccanico e dinamico circa la costituzione de' corpi*, Verona 1864.

[2] Ex veterum Atomicorum sententia, motus est naturalis atomis, neque ab ulla causa exteriori turbatur. Cf Cic. *De Fato*, c. 10 et 20.

[3] Motus a Physicis dicitur *mechanicus*, cum a vi exteriori in corpore producitur, et *physicus*, cum a vi ipsi corpori insita proficiscitur.

[4] Hoc defensores atomismi non negant, quippe qui tradunt atomos esse vera, germanaque corpora, licet *perexigua* atque *insecabilia*.

[5] *Logic.* pars I, a. 9, p. 21 vol. I. — [6] Cf p. 91-92.

[7] Hinc recte nuperus Philosophus (G. Romano d. C. d. G., *La scienza dell' uomo interiore, e delle sue relazioni con la natura, e con Dio; Cosmol.* part. I, c. 2, § 24) observavit, atomos admitti posse in chymia veluti limites, ultra quos analysis chymica non progreditur; verum in metaphysica veluti principia constitutiva corporum haberi

13. *Probatur* 2ª pars: nempe non posse ab Atomicis rationem reddi, quomodo atomi corpora constituant. Et sane, omne corpus quadam unitate per se, et proprie dicta gaudere debet, ita ut, dum ipsum in partes divisibile est, actu sit indivisum, nempe per se unum. Atqui huiusmodi unitas ex contactu atomorum effici non potest, quia contactus congeriem, seu multitudinem atomorum efformare quidem valet, sed efficere nequit, ut illa multitudo atomorum unicum individuum constituat, siquidem congeries multarum rerum constituit unum *per accidens*, non vero *per se*, cuiusmodi est corpus. Ergo ab Atomicis ratio reddi non potest, quomodo atomi corpora constituant.

14. Praeterea intelligi non potest, quomodo ex atomis diversae naturae rerum existant, et quomodo generatione perpetuentur [1]. Et sane, dubitari non potest, quin res naturales secundum substantiam differant, e. g., homo a bellua, bellua a planta, plantaque a lapide, et secundum substantialem generationem perpetuentur. Atqui ex fortuita atomorum coitione, sive conglobatione nulla in rebus substantialis diversitas produci, nullaque nova substantia generari potest. Ergo, si ex atomis omnia efficerentur, haud possibile foret explicare, unde diversae naturae rerum existerent, et quomodo generatione perpetuentur.

15. *Minor* ex eo evincitur, quod atomi, antiquorum, recentiumque Atomicorum iudicio, eaedem secundum substantiam sunt, nec nisi motu, figura, situ, aliisque huiusmodi differunt, quae sunt mera accidentia; manifestum autem est accidentia nec diversitatem substantialem in rebus, nec ullam novam substantiam efficere posse, quia in effectu nequit plus contineri, quam in perfecta et completa eius causa continetur [2].

---

non posse, quia, cum ipsae quoque ex partibus componantur, in metaphysica adhuc quaerendum est, quo modo formentur, et usque eo quoad intellectu resolvi possint.

[1] Id a Lactantio (*De ira Dei*, c. 10) veteribus Atomicis iam obiectum fuit.

[2] His argumentis dedimus Atomicis atomos posse inter se cohaerere. At vero ne id quidem ab eis explicari potest. Etenim cum Epicurus, aliique veteres Atomici, tum Gassendus, eiusque sectatores docent atomos inter se coire ex eo, quod duplici motu, scilicet *perpendiculari* et *declinatorio*, pollent. Non aliud inter veteres, et recen-

ART. II. — De systemate chymico

16. Fautores systematis *chymici* haec docent: Corpora sensibilia in *simplicia*, et *mixta*, seu composita distinguuntur. Simplicia sunt, quae in alia corpora *heterogenea*, seu diversae naturae adhuc resoluta non sunt, e. g., *hydrogenium*, et *ferrum*; *mixta* autem ea, quae in corpora *heterogenea* resolvuntur, e. g., *aqua*, aut *lignum*. At vero et corpora simplicia, et mixta in partes, seu moleculas dividuntur, ita tamen ut in corpore simplici non aliae moleculae inveniantur, nisi quae sunt *homogeneae*, nempe eiusdem naturae, et dicuntur *integrantes*, quia corpus ab ipsis integrum efficitur; in corpore autem mixto non solum moleculae integrantes, sed etiam *constituentes*, quae sunt *heterogeneae*, et ita dicuntur, quia ex ipsis natura corporis mixti constituitur. E. g., in aqua inveniuntur moleculae *integrantes* ex quibus nempe massa visibilis aquae constat, et moleculae *constituentes*, quae sunt *hydrogenium*, et *oxygenium*, ex quorum copulatione natura aquae efficitur. In hydrogenio autem non alias moleculas, quam partes ipsius hydrogenii, nanciscimur. Tum moleculae integrantes, tum constituentes ex quadam vi sibi insita coniunguntur, quae *attractio molecularis* appellatur, et proprie vis, qua moleculae integrantes uniuntur, *cohaesio*, et vis, qua moleculae constituentes coniunguntur, *affinitas chymica* audit. Iam ultimae particulae, ad quas in divisione molecularum integrantium pervenitur, quaeque humana arte insecabiles sunt, moleculae, seu *atomi primitivae* dicuntur, corporumque *elementa* sunt.

17. Hoc systema, praeter multos chymiae cultores, duo

---

tes Atomicos intercedit, quam quod illi duplicem hunc motum atomis per se inesse, hi vero ipsis a Deo inditum esse arbitrantur. At duplici illo motu explicari non potest, quomodo atomi inter se ad corpora constituenda coire queant. Non motu *perpendiculari*; nam si atomi gravitate feruntur ad perpendiculum, evenit profecto, ut una alteram perpetuo insectetur, sed fieri numquam potest, ut una alteram contingat, quia omnes eadem vi deorsum feruntur. Nec motu *declinatorio*; nam declinatio atomorum non aliter fieri posset, quam si una atomus ab alia depelleretur; id autem haud possibile est, quia atomi, ut modo diximus, ob motum ad *perpendiculum*, quo pollent. sese contingere non possunt, ac proinde fieri nequit, ut una aliam depellat.

Patres e S. I. Romanus [1], et Tongiorgius [2] hodie propugnant, neque ab ipso P. Ramiereus ex eadem S. I. multum abhorrere videtur [3].

18. Prop. *Systema chymicum a veritate alienum est.*

Probatur. Elementa, de quibus quaestio est, nempe principia constitutiva corporum, esse ipsa quoque corpora, repugnat, quia si quodlibet elementum est per se corpus, non potest concurrere ad constituendam aliquam rem, prout haec est corpus. Atqui elementa, ad quae resolutio chymica desinit, etsi minus composita sint, atque ob minorem compositionem partium analysi chymica resolvi nequeant, tamen sunt ipsa quoque corpora. Ergo elementa, de quibus quaestio est, ea esse nequeunt, quae in systemate chymico assignantur.

19. Hoc argumentum ex eo confirmatur, quod chymia, perinde ac ceterae speciales scientiae physicae, intra experientiae fines se continet. Atqui quaestio de principiis, quae corporis substantiam efficiunt, cum ad essentiam corporis definiendam spectet, ac proinde experientiae fines praetergrediatur, ad metaphysicam pertinet. Ergo systema chymicum ad quaestionem de principiis constitutionis corporis resolvendam non est opportunum.

20. Praeterea, simplicia, ad quae analysis chymica pervenit, non per propriam formam in corpore existunt, sed per aliud principium formale in novam, ac unicam substantiam transmutantur. « Commixtum ex duobus, apposite inquit s. Thomas, neutrum miscibilium est, sed utrumque transit in quoddam tertium ex his compositum [4]».

---

[1] *Op. cit.*, *Cosmol.*, par. I, c. 2, n. 36 sqq.

[2] *Inst. phil.*, *Cosmol.*, c. 2, a. 2.

[3] *La matière et la forme*, a. 2, in Ephem. atrebatens. *Revue des sciences ecclésiastiques*, Octobr. 1864.

[4] III, q. LXXVII, a. 8 c. Id ex eo maxime constat, quod aliae sunt vires, proprietatesque corporum, cum seorsum existunt, aliae vero corporis mixti, quod ex illis componitur. Si enim proprietates sunt diversae, diversum esse debet principium, a quo proficiscuntur, ac proinde dicendum est aliud esse principium, quod determinat naturam singulorum simplicium, ex quibus mixtum componitur, cum seorsum existunt; aliud autem principium, quod determinat naturam illorum, cum in mixto existunt. Quocirca qualitates elementorum simplicium non *actu* in corpore mixto inveniuntur, sed *virtute* (I, q. LXXVI, a, 4 ad 4); id est quia nova qualitas corporis mixti qualitates elementorum simplicium *eminenter* continet. (Vid. Ferrariensem, *In lib. III*

Atqui, si ita res est, liquet elementa chymica per se non constituere corpus mixtum, sed aliquo principio formali opus esse, ut ex iis corpus mixtum constituatur. Ergo elementa constituentia corpus in systemate chymico perperam explicantur.

Art. III. — De systemate dynamico

21. Hoc systema in recenti aetate Leibnitius ex industria exposuit, et propugnavit. Ipse statuit principia, seu elementa corporum esse substantias simplices, et proinde corpora non aliter esse substantias compositas, quam quod sunt complexiones substantiarum simplicium. Has substantias simplices, ex quibus corpora efficiuntur, *monades*, nempe unitates [1] appellavit, quia ex iis, velut ex unitatibus numerus, corpus constituitur. Quomodo autem plures monades ad efficiendum corpus concurrant, explicuit hoc modo: Monades, ex quibus quodlibet corpus constat, 1° spatium non occupant, quia, cum sint simplices, extensionem, et figuram non habent; 2° in qualibet particula corporis sunt infinitae, quia materia est divisibilis in infinitum; 3° repraesentatione totius mundi gaudent, obscura tamen, et confusa, hoc est sine conscientia; 4° appetitu, nempe principio intrinseco activitatis pollent, ex quo omnes mutationes in ipsis fiunt; 5° destituuntur actione unius in alteram [2], unde non possunt ad corpus efficiendum aggregari ex mutua in se ipsas actione, sed opus eis est aliqua causa exteriori, ex qua congregentur; haec autem causa est Deus, quia Deus monades ita inter se coniunxit, ut internae mutationes unius cum mutationibus internis omnium aliarum conspirent, atque hoc pa-

---

Contr. Gent., c. 56). Quam s. Thomae doctrinam nuperrime contra adversariorum obiectiones vindicavit Em. Card. Zigliara, *De mente Conc. Vien.* etc., pars I, c. VII, p. 48 sqq, Romae 1878.

[1] Huius systematis vestigia in Philosophia Pythagorae inveniuntur, quippe qui docuit numeros esse principia, ex quibus omnis universitas rerum componitur. Verum disputatur, num eius numeri cum *monadibus*, seu unitatibus Leibnitii consentiant. Asserentem opinionem, quae valde probabilis est, Sigism. Gerdil erudite defendit in suo Op., *Introduzione allo studio della religione*, lib. II, § 3.

[2] Actio transiens, secundum Leibnitium, ut alibi diximus (*Ontol.*, c. IX, a. 2, p. 63), est impossibilis.

cto, quamvis aliae in alias nihil agant, tamen aliae ab aliis determinari videantur [1].

22. Hanc doctrinam leibnitianam variis purgatam erroribus Boschovichius e S. I. nova forma concinnavit. Is docuit 1° monades in quolibet corpore esse quidem innumeras, sed non infinitas, neque perceptione, atque appetitu gaudere; 2° ipsas corpora efficere ex vi, qua praeditae sunt, *attractiva*, et *repultrice*; nam haec vis, quatenus est *attractiva*, efficit, ut monades secum copulentur; et quatenus est *repultrix*, impedit, ne sese penetrent; 3° phaenomenum extensionis corporum oriri ex monadum multitudine per mutuas vires cohaerentium, et certo quodam intervallo distantium [2].

23. Prop. 1ª. *Theoria Leibnitii de elementis constitutivis corporum absurda est.*

Probatur. Leibnitius 1° cum monades, ex quibus corpora componuntur, perceptione ac appetitione pollere dixit, omnia, quae in mundo sunt, vivere cohaerenter docuit, proindeque ea, quae vivunt, non specie, sed gradibus sumpsit; 2° numerum infinitum *actu* admisit, quia unumquodque corpus ex infinitis monadibus conflari statuit; 3° actiones transeuntes nec esse, nec dari posse putavit, unde omnes mutationes, quae in monadibus fiunt, ex vi ipsis insita fieri contendit. Atqui haec tria pronuntiata, quae fundamenta sunt theoriae leibnitianae, sunt prorsus absurda. Ergo theoria Leibnitii de elementis constitutivis corporum absurda est.

24. Prop. 2ª. *Systema dynamicum, quocumque modo propugnetur, reiiciendum est.*

Probatur. Dynamismi fautores extensionem corporum

---

[1] Cf *Système nouveau de la nature, et de la communication des substances*, et alibi. Ipse autem Leibnitius, in *Epist.* ad Pfaffium, hoc suum systema *lusum* appellavit.

[2] *Philosophiae naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium*, Venetiis 1763. Iam ante Boschovichium Wolfius, et plerique Leibnitiani voluerunt elementa corporum, quae simplicia esse non negarunt, praedita esse vi motrice activa, qua singula in singula agunt, a singulisque in singula reagitur, ob eamque mutuam aliorum in alia actionem et secum copulari, et, ne sese penetrent, impediri. Post Wolfium, et Boschovichium fere omnes fautores simplicitatis monadum, e. g., Dugald-Stewart, Cousin, Ubaghs, Galluppius, idem docuerunt.

apparentem, non vero realem esse statuunt, siquidem ex elementis simplicibus extensio realis exurgere non potest. Atqui extensio, ut postea ostendemus, realis, non vero apparens est. Ergo.

25. At vero ne apparentis quidem extensionis ratio neque secundum Leibnitium, neque secundum Boschovichium reddi potest. Et sane 1° secundum Leibnitium, monades, quae nullam extensionem habent, sed punctum solummodo occupant, ita sese contingunt, ut nullum vacuum inter ipsas interiaceat. Atqui duo puncta, quae ita se contingunt, ut nullum inter se vacuum interiectum relinquant, in unum coalescunt, omniaque alia, quae illis duobus adduntur, in unicum illum punctum coalescant necesse est. Ergo ne phoenomenica quidem extensio in systemate Leibnitiano explicari potest. *Minor* probatur hunc in modum: Indivisibilia, cuismodi sunt monades [1], sese non nisi secundum se tota tangere possunt, quia, cum expertia partium sint, non inveniuntur in ipsis extrema, et medium. Atqui, si tangunt sese secundum se tota, inter sese compenetrentur, atque idem spatium occupent necesse est. Ergo monades, si sese tangant, in unum coalescunt.

2° Secundum Boschovichium inextensa quamdam distantiam inter se servant, et ita in unicum punctum non coalescunt. Atqui ne hoc quidem modo phoenomenum extensionis explicari potest. Ergo. *Minor* ita demonstratur: Distantiam, et ordinem inter inextensa Boschovichius repetivit ex vi attrahendi, et repellendi, quam in eis agnovit. Atqui repugnat in eadem indivisibili molecula corporis inveniri unicam vim, quae modo attractrix, modo repultrix sit, quia attractio, et repulsio sunt vires naturaliter oppositae. Ergo non potest inter inextensa inveniri distantia. Atqui ex hac distantia phoenomenon continuitatis Boschovichius oriri censuit. Ergo, secundum systema Boschovichii, phoenomenicae extensionis ratio reddi non potest.

---

[1] Monades, sive unitates, secundum Dynamicos, ita dicuntur indivisibiles, ut sint extra genus quantitatis. Id a nobis adnotatur, ut huiusmodi indivisibile ab illo distinguatur, quod, ut s. Thomas ait, « est terminus continui, ut punctus in permanentibus » (I, q. VIII, a. 2 ad 2), quodque « habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest » (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 56), et « non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis »; I, loc. cit.

26. Praeterea, etiamsi sumatur illa inextensa distantiam inter se servare, tamen ipsa in unicum punctum profecto non coalescerent, sed phoenomenon continuitatis efficere numquam possent. Et sane, cum nec partes, seu inextensa, quae corpus componere dicuntur, continuae sint, nec totum, seu corpus, quod ab eis componi dicitur, sit continuum, omne fundamentum phoenomeno continuitatis deest [1].

Art. IV. — Quomodo secundum Scholasticos quaestio circa principia corpus constituentia spectanda sit, explicatur

27. Ut theoria Aristotelico-Scholastica circa principia, ex quibus corpus constituitur, probe intelligatur, haec in antecessum scienda sunt:

1° Scholastici, post Aristotelem, ut compositionem corporum explicarent, causas intrinsecas universales eorum a particularibus accurate distinxerunt. Atque id quidem sapienter. Nam quaelibet res materialis considerari potest et in universum, prout est corpus, et singillatim, prout est corpus determinatum, nempe hoc corpus, non vero aliud. E. g., ferrum, si in universum spectetur, est corpus, non aliter ac aurum, argentum, aut aliud eiusmodi; sed si spectetur, prout est iis omnibus praeditum, propter quae omnes illud vocitant ferrum, atque ab auro, et argento discriminant, est corpus determinatum, nempe

[1] Alii dynamismi propugnatores contendunt cum Wolfio phaenomenum extensionis repetendum esse ex confusa perceptione monadum, ex quibus corpus conflatur: nam ex eo quod simplicia, ex quibus corpus constat, confuse percipimus, fit, ut ipsa velut unum continuum efficientia nobis appareant. At, praeterquam quod monades, uti ostendimus, copulari non possunt, quin in unum punctum coalescant, Wolfius pro concesso sumit monades confuse a nobis percipi, seu sentiri. Iam hoc est prorsus absurdum, quia obiectum facultatum sentiendi, ut suo loco demonstratum est, non nisi aliquid corporeum esse potest; monades autem, quippe quae sunt substantiae simplices, aliquid corporeum, ac proinde sensibile esse nequeunt. Neque audiendus est Galluppius, qui (*Lezz.*, lez. LXXXIII) docet nihil prohibere, quin plura simplicia, quorum singula seorsum sunt insensilia, simul coniuncta totum sensile efficiant. Nam, si repugnat naturae facultatis sentientis eius obiectum esse aliquid simplex, certe repugnat simplex esse sensile, etiamsi non seorsum, sed cum aliis multis coniunctum existat, quia simplicia, cum, ipso Galluppio consentiente, in composito non permisceantur, naturam suam amittere non possunt.

ferrum, non vero aurum, aut argentum, aut aliud simile. Iam Scholastici causas universales rerum *principia*, et causas particulares *elementa* appellarunt. E. g., *hydrogenium*, et *oxygenium* sunt *elementa*, ex quibus corpus, quod dicitur *aqua*, exurgit. Quare tum *principia*, tum *elementa*, sunt causae intrinsecae [1] corporum, sed illa sunt causae universales, haec autem particulares, propterea quod ex illis natura omnium corporum communis constituitur, atque ex his illa natura singularibus proprietatibus determinata gignitur.

2° Elementa, cum conflentur ex principiis, ex quibus corpus in universum constituitur [2], sunt corpora. Unde s. Thomas elementa definivit: « corpora, in quae alia resolvuntur, ipsa vero non resolvuntur in alia [3] ».

3° Cum quaestio metaphysica de constitutione corporum instituitur, causae universales eorum, non vero particulares quaeruntur, quia harum investigatio ad speciales scientias physicas, non vero ad Cosmologiam, quae est metaphysica physicae, spectat. Qua de re theoria Scholasticorum, quam expondituri sumus, non de elementis, sed de principiis corporum versatur. Quoniam autem ipsa elementa, ut diximus, sunt corpora, haec quaestio non solum corpora mixta, sed etiam simplicia, ex quibus illa componuntur, complectitur.

Art. V. — Systema Aristotelico-scholasticum exponitur

28. Systematis aristotelico-scholastici summa haec est: Corpus, seu compositum naturale considerari potest vel *in se*, nempe prout intelligitur seiunctum ab *esse*, quod in rerum natura habet, vel *in facto esse*, nempe prout *esse* iam accepit, vel *in fieri*, nempe prout *esse* in rerum natura accipit.

29. Si corpus primo modo spectetur, ad eius constitutionem duplex substantiale principium concurrere intelligatur oportet, eorumque unum est *passivum*, ex quo, ceu

---

[1] *Intrinsecae*, inquimus, ut illas distingueremus a causis agente, et finali, quae non ingrediuntur compositionem corporis, sed extra corpus, quod producunt, existunt.

[2] Haec principia, ut postea dicemus, sunt materia, et forma. « In eis (*elementis*), inquit s. Thomas, est compositio materiae, et formae »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 23.

[3] *In lib. III De Coelo*, lect. VIII.

radice, extensio corporis exurgit, alterum vero *activum*, ex quo eius activitas emergit. Primum vocatur *materia*, et alterum *forma* [1].

30. Haec theoria ita explicatur: 1° Materia pro diversis modis, quibus ipsa consideratur, in *primam*, et *secundam* dividitur. Vocatur *prima*, cum consideratur in se, nempe prout nullam ex se habet formam, ob idque ad quamlibet formam in se recipiendam indifferens est; *secunda* autem, cum consideratur, prout iam formam in se recepit, et, ipsam retinendo, ad alias determinationes non quidem substantiales, sed accidentales, quas natura, vel ars in ipsam inducere possunt, in se recipiendas apta est. E. g., lignum, si consideretur prout scamnum ex eo effici potest, materia *secunda* appellatur. Quapropter materia, quae, tamquam principium substantiale, ad corpus efficiendum concurrit, est materia, prout est *prima*; siquidem materia, prout est *secunda*, iam quoddam corpus est, quia ipsa copulationem formae cum materia prima expostulat. Definiri autem potest *materia prima*: *Aliquid, quod cum per se ab omni essentia, et proprietate vacet, in potentia est ad recipiendam in se quamlibet essentiam, aut proprietatem* [2]. Id exemplo e rebus artificiosis petito declarari potest. Etenim materia *prima* ita se habet ad ens naturale, ut lignum se habet ad rem artificiosam; quia, sicut lignum, cum nullam figuram artificiosam habeat, in

---

[1] Theoria de *materia*, et *forma* dicitur *Aristotelico-scholastica*, quia ipsam a Platone inchoatam Aristoteles ad umbilicum perduxit, atque Scholastici perpoliverunt, et illustrarunt. At ante Doctores mediae aetatis *ingentem*, ut Moshemius ait, *Doctorum numerum*, in primisque s. Augustinum illa theoria fautores habuit. In recenti autem aetate Leibnitius primum a systemate atomico ad dynamicum gradum fecit, deinde, hoc etiam relicto, ad materiam, et formam confugit. Denique hodie non pauci hoc systema sectantur, inter quos commemoratione digni sunt Barth. Saint-Hilaire, et ex Italis Brentazzolius, Contius, Thommasius, Santius, Liveranius, Franceschius, et praecipue P. Liberatore, S. I.

[2] Cf s. Aug., *Confess.*, lib. XII, c. 6, n. 6, et *De nat. bon. contr. Manich.*, lib. I, c. 18. Hinc s. Thomas ait: « Materia proprie loquendo non habet essentiam, sed est pars essentiae totius » (*Qq. disp.*, *De Ver.*, q. III, a. 5 ad ult.). Et s. Bonaventura: « Materia est indistincta, et passibilis ad distinctionem per formam »; *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, p. I, a. 1, q. 3 *resol.*

potentia ad omnes recipiendas est, ita materia *prima*, cum nullam quidditatem, proprietatemque per se habeat, ad quamlibet quidditatem, proprietatemque in se recipiendam in potentia est.

2° Materia, cum per se sit indifferens ad hoc, vel illud corpus constituendum, indiget aliquo principio, ex quo determinatur ad hanc, et non aliam corporis speciem efficiendam. Hoc principium dicitur *forma substantialis*. « Materia, inquit s. Thomas, per formam contrahitur ad determinatam speciem [1] ». Hinc forma substantialis definitur: *Actus primus materiae*. Primo, cum dicitur *actus*, distinguitur forma a materia, quia materia, ut diximus, in potentia est ad quamlibet essentiam in se recipiendam; forma autem est, quae reducit materiam ad actum, nempe ad constituendam *actu* hanc, aut illam speciem, sive essentiam compositi naturalis. Quapropter essentia rei non a materia, quae per se ad omnia indifferens est, sed a forma repetenda est. Exinde etiam intelligitur materiam veluti principium passivum, et formam veluti principium activum ad corporis effectionem concurrere; nam forma est principium, quo efficitur id, quod res est, et materia est principium, quo efficitur id, quod res est. Secundo, cum forma *substantialis* dicitur *actus primus*, distinguitur cum ab *actu existentiae*, quo res non iam essentiam, sed *esse* suum accipit, tum a formis *accidentalibus*, quae essentiam rei iam constitutam quibusdam modis afficiunt [2]. Tertio, cum dicitur *actus materiae*, distinguitur a *substantiis separatis*, sive Angelis; hi enim ad nullum corpus informandum destinantur, ac proinde *actus sine materia* appellantur [3].

---

[1] I, q. XLIV, a. 2 c. Et *ibid.* (q. L, a. 2 c.): « Materia recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei, vel aeris, vel ignis, vel cuiuscumque alterius ».

[2] « Forma accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid, forma autem accidentalis advenit rei iam hoc aliquid existenti »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 1 ad 9.

[3] Aliquando potentia ad *esse*, nomine *materiae*, et *actu esse* nomine *formae* designantur. Quocirca, cum formae creatae, quae in materia non subsistunt, *sint in potentia, in quantum habent esse finitum, et limitatum* (*Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 1 ad 1), dici quoque potest, quod « in ipsis compositio potentiae, et actus, et per conse-

3° Ex materia, et forma substantiali unum corpus per se, et sine interventu ullius medii efficitur, ita ut idem sit « esse formae, et materiae, et hoc idem sit esse compositi[1] ». Etenim illud, quo aliquid est ens, est quoque unum[2]; atqui forma per se ipsam efficit, ut res sit in actu; ergo forma per se ipsam efficit, ut ex ea, et materia unum corpus fiat[3].

31. Sin corpus secundo modo consideretur, nempe, prout iam in natura rerum constitutum existit, haec statuenda sunt:

1° Corpus iam in natura rerum constitutum non ab aliis principiis substantialibus, quam quae diximus, nempe materia, et forma, iisque, nulla re media copulatis, componitur.

2° Numquam materia corporis sine forma in rerum natura esse potest, quia materia sine forma est aliquid tantum in potentia; repugnat autem aliquid, quod est tantum in potentia, existere in rerum natura[4]. Item forma corporis sine materia numquam esse potest; nam forma, ut diximus, est actus materiae: repugnat autem existere in rerum natura aliquid, quod est actus, sine eo, cuius est actus[5]. Exinde consequitur notiones materiae, et formae, si seorsum considerentur, nonnisi abstractas esse, proindeque eiusmodi, ut nihil ipsis in rerum natura respondeat.

3° Materia, et forma ita secum copulantur ad constituendum corpus in natura rerum existens, ut materia, quae per se indifferens est ad quamlibet essentiam, determinetur a forma *ad unam speciem*[6], et forma limitetur a ma-

---

quens materiae, et formae . . . ; sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum loquendi »; *Ibid.* in *sol.*

[1] 1ª 2ªᵉ, q. IV, a. 5 ad 2.

[2] Cf *Ontol.*, c. III, a. 1, p. 18.

[3] Cf s. Thom., I, q. LXXVI, a. 7 c.

[4] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IV, a. 1 c. Hinc s. Augustinus de rerum creatione disserens, ait: « Creator Deus . . . formatam quippe creavit materiam » (*De Gen. ad litt.*, lib. I, c. 15, n. 29). Et alibi (*Confess.*, lib. XIII, c. 33, n. 48), Deum alloquens, inquit: « Simul utrumque fecisti, ut materiem forma, nulla morae intercapedine, sequeretur ».

[5] I, q. XL, a. 1 c. Hic non loquimur de forma, quae, ut dicemus cap. V, a. 3, vocatur *subsistens*, cuiusmodi est anima humana, de qua in *Anthropologia*. — [6] *Quodlib.* III, a. 3 c.

teria ad individuum, quatenus, *secundum quod recipitur in hac materia*, non amplius naturam specificam repraesentat, sed quoddam individuum eius constituit [1]. E. g., in Socrate humanitas, quae est forma hominis, determinat materiam, quae in Socrate est, quia haec, uti ab humanitate ad Socratem constituendum determinata est, ita ab animalitate ad bucephalum efficiendum determinari poterat. E contrario, humanitas in Socrate a materia limitatur, quia ipsa ex eo, quod in Socrate ab hisce, et non ab aliis conditionibus materiae circumscribitur, non cuiusque hominis, sed Socratis propria est.

32. Denique si corpus tertio modo consideretur, nempe *in fieri*, prout *esse substantiale* in rerum natura accipit, haec monenda sunt:

1° Res incipit esse vel omnino ex nihilo, vel ex eo, quod forma educitur a materia, « in quantum materia, quae est in potentia ad formam, fit actu sub forma, quod est facere compositum [2] ». Primum dicitur *creatio*, alterum *generatio*. Ita mundus a Deo creatus esse dicitur, quia Deus, cum nihil extra ipsum esset, effecit omnipotentia sua, ut res, ex quibus mundus conflatur, esse inciperent, sive res, ex quibus mundus conflatur, ex nihilo fecit [3]. Contra ea, cinis ab igne generari dicitur, quia, cessante combustione ligni, abit forma ignis, eique forma cineris succedit, atque haec a materia ignis educitur, quia materia ignis ad formam cineris in se recipiendam in potentia est.

2° Res corporeae generantur transformatione, nempe transitu ab una ad aliam formam. Exinde consequitur, si corpus consideretur *in fieri*, opus esse, praeter materiam, et formam, alio principio, per quod materia est capax novam formam in se recipiendi. Hoc principium vocatur *privatio*, nempe carentia formae, quam res non habet, sed ad quam habendam nuturaliter comparata est [4]. Et sane, duas formas substantiales in eodem composito esse repugnat [5]; quapropter res corporea non potest ge-

---

[1] *Ibid.* — [2] *In lib. VII Met.*, lect. VII. — [3] I, q. LXV, a. 4 c.
[4] I, q. LXVI, a. 2 c. Cf *Ontol.*, c. I, a. 2, p. 6.
[5] *Quodlib.* I, a. 6 c. Legere praestat opusc. s. Doctoris, *De pluralitate formarum*, et *Comment.* I. Cornoldi, S. I., *Della pluralità delle forme secondo i principii filosofici di s. Tommaso d' Aquino*, Bologna 1876.

nerari, seu transire de una forma in aliam, nisi careat forma, in quam transit, ita tamen ut ad illam recipiendam apta sit [1].

3° Si actio, qua res omnino e nihilo fit, dicitur *creatio*, reductio totalis eius in nihilum dicitur *annihilatio*; et, si eductio formae a materia dicitur *generatio*, separatio formae a materia *corruptio* vocatur [2]. Ita si Deus mundum in nihilum redigeret, mundus a Deo annihilari diceretur, et, cum ignis extinguitur, indeque cinis efficitur, ignis dicitur corrumpi [3].

4° Cum materia, ut diximus, sine ulla forma existere nequeat, ipsa non potest amittere formam, quam habet, nisi aliam adquirat; ex quo fit, ut, uno composito destructo, aliud efformetur. Vicissim, quia materia plures formas substantiales simul habere non potest, ipsa non potest adquirere aliam formam, nisi primam amittat; ex quo fit, ut, uno composito efformato, aliud destruatur. Exinde illa effata intelliguntur: *Corruptio unius est generatio alterius*, et, *Generatio unius est corruptio alterius*.

Art. VI. — Expositi systematis veritas demonstratur

33. Expositi systematis veritas sequenti Propositione evincitur:

Modus, quo corpora fiunt, et intereunt, theoriam scholasticam de eorum principiis constitutivis expostulat.

Probatur. Corpora non per alterationem, sed per generationem, idest per mutationem substantialem oriuntur, nempe corpus aliquod ex alio ita oritur, ut substantia illius, ex quo oritur, non maneat eadem ac substantia corporis, quod oritur. Etenim in hoc proprietates inveniun-

---

[1] Iam s. Augustinus adverterat non posse recte cogitari materiam, ex qua corpora fiunt, nisi cum *privatione* omnis formae (*Confess.*, lib. XII, c. 6), sive, ut alibi ait (*De nat. bon. contr. Man.* lib. I, c. 18), *per omnimodam speciei privationem*.

[2] Sicut immutatio formae substantialis generationem, vel corruptionem rei, ita immutatio formae accidentalis *alterationem* eius efficit. Cf s. Thom., I, q. LXVI, a. 1 c.

[3] Hic monitos iuvenes volumus generationem, et corruptionem esse proprias compositi, nec nisi ratione huius ad materiam, et formam pertinere. Unde, prout compositum formatur, aut dissolvitur, materia, et forma corrumpi, aut generari dicuntur. Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. VII, p. 2, a. 11, q. I *ad arg.*

tur omnino oppositae iis, quae in illo observabantur; e. g., aliae sunt proprietates ligni, et aliae proprietates ignis, qui ex illo producitur; item proprietates aquae non sunt eaedem ac proprietates hydrogenii, et oxygenii, ex quibus aqua conflatur; quapropter, si substantia corporis, ex quo aliud oritur, eadem ac substantia illius, quod oritur, maneret, una eademque substantia proprietatum, quae sibi invicem opponuntur, principium, et subiectum esset; id quod fieri non potest [1]. Atqui, si corpora per mutationem substantialem oriuntur, tria illa principia expostulantur, quae *materiam*, *formam*, et *privationem* a Scholasticis dicta fuisse vidimus. Ergo.

34. *Minor* quoad singulas partes probatur hunc in modum: 1° Si ex uno corpore aliud oritur per mutationem substantialem, dicendum est in corpore, quod generatur, remanere aliquid eius, quod veterem formam in se recipiebat, quia secus vetus corpus non transmutaretur, sed in nihilum reduceretur: hoc autem, quod de vetere corpore in novo remanet, intelligendum est tamquam *pura potentia*, nempe aliquid, quod, cum nullam peculiarem formam habeat, est per se indifferens ad omnes formas recipiendas, alioquin plures formas, unam post aliam, in se recipere non posset; rursus, ex hoc, quod de vetere corrupto in novo remanet, quodque ad quamlibet formam in se recipiendam indifferens est, substantia novi corporis educitur, quia si non educeretur ex hoc, educi deberet ex nihilo, seu, quod idem valet, non generaretur, sed crearetur [2]. Atqui illud, quod de vetere corpore in novo remanet, ex quo substantia novi corporis educitur; et quod ad omnes formas in se recipiendas est per se indifferens, illud est, quod *materia* a Scholasticis post Aristotelem nun-

---

[1] Cf s. Bonav., *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 4 *resol.*, et s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 1, *sol.* 3 c. Id etiam vulgo hominum persuasum est; omnes enim, e. g., putant aliter ceram, aut lignum mutari, cum novam induunt figuram, aliter vero lignum cum in ignem convertitur, quippe quod in cera, aut ligno nova accidentia producuntur, quin ipsa substantia corrumpatur, sed substantia ligni perit, cum ignis ex illo efficitur.

[2] « Necesse est, inquit s. Bonaventura, aliquo modo formas naturales esse in materia, antequam producantur »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 4 *resol.*

cupatum est. Ergo, si corpus per generationem oritur, unum principiorum, ex quibus ipsum efficitur, illud est, quod *materia* a Scholasticis dictum fuit [1].

2° In generatione corporis praeter principium, quod dicitur *materia*, aliud, quod dicitur *forma*, admittendum est. Et sane, ad cuiuslibet rei generationem oportet concurrere aliquod principium, quo res ad certam speciem entis determinatur, quo a ceteris speciebus entis distinguitur, et ex quo eius proprietates emanant, sive, ut aiunt, *resultant*. Atqui hocce principium aliud, ac materiale, esse debet. Nam materia, si in se, et seiuncta ab omni alio principio consideretur, neque principium esse potest, quo res ad certam speciem entis determinatur, quia ipsa intelligitur veluti mera potentia; neque principium, quo una res ab altera secundum speciem distinguitur, quia conceptus materiae aliquid, quod cunctis speciebus compositorum naturalium commune est, denotat [2]; neque principium, ex quo proprietates rei emanant, quia, aiente s. Bonaventura, « est principium passivum [3] ». Ergo ad generationem rei, praeter materiam, aliud principium concurrere debet, ex quo illa tria, quae diximus, in corpore efficiuntur: huiusmodi autem principium illud est, quod a Scholasticis *forma*, sive *actus materiae* appellatur.

3° Generatio sine *privatione* intelligi nequit. Etenim intelligi nequit, quomodo subiectum possit aliquod novum *esse* adquirere, nisi intelligatur illud *actualiter* non habere, hoc est, eo *privari*; quocirca *transitus de non esse ad esse* sine privatione intelligi nequit. Atqui generatio est ille *transitus de non esse ad esse* [4]. Ergo generatio corporis sine *privatione* intelligi nequit.

35. Exinde etiam intelligitur in corpore iam generato *privationem* non inveniri. Nam ubi res transierit de *non esse* ad *esse*, seu cum materia advenerit forma, excluditur *privatio*, quae est carentia formae; ut dum materia ligni facta est ignis, cessat in eo privatio ignis; secus *esse*,

---

[1] Cf Orig., *De principiis*, lib. II, c. 4.

[2] « Materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. 1, a. 2 *sol.*

[3] *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, p. 2, a. 1, q. 3 *resol.*

[4] « Generatio, inquit s. Thomas, est transmutatio de non esse ad esse »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 c.

nempe forma, et *non* esse, nempe privatio, in eodem subiecto invenirentur.

ART. VII. — Praecipuis adversariorum obiectionibus satisfit

36. Obiic. 1° Haud possibile est mente comprehendere *materiam primam*, tamquam aliquid, quod nulla essentia, nullisque qualitatibus ornatus. Ergo systema Scholasticorum absurdum est.

37. Resp., *Neg. ant.* Et sane, cum intellectus noster vi abstrahendi polleat, nobis licet considerare in corpore illud, quod determinatur ad certam essentiam, seiunctum ab eo, ex quo ad illam essentiam determinatur; ac proinde tamquam indifferens ad hanc, vel illam essentiam recipiendam. Quod cum illud sit, quod *materiae* nomine Scholastici post Aristotelem designarunt, profecto notio materiae, qualis ab eis tradita est, absurda dici nequit.

38. Quod ut magis, magisque patescat, mente reputandum est nos, cum materiam a forma seiunctam consideramus, ipsam quidem intelligere, uti s. Augustinus inquit [1], tamquam *prope nihil*; quia ipsa ex se non est *actu* extra nihil, sed non tamquam omnino nihil; quia ipsa, cum sit ens *in potentia*, est aliquid medium inter ens, quod est in se *actu*, et nihil [2]. Enimvero *nihil* neque est ens actu, neque capax actus; at materia, etsi non sit ex se actus, tamen est capax actus, quia est capax recipiendi in se formam, quae est actus eius. Quare ipsa, si non est omnino ens, ne est quidem omnino nihil [3].

39. Inst. Repugnat *materiam primam*, quae in se *nullum esse habet*, esse aliquid a Deo creatum; et esse causam materialem, ex qua totum componitur. Ergo notio *materiae primae* absurda est.

40. Resp., *Neg. ant.* Re quidem vera, non repugnat primum, quia illud quoque, quod est in potentia ad actum, a Deo creatur, non quidem tamquam aliquid, quod habet ex se actum, sed tamquam aliquid, quod actum recipit. Apposite s. Thomas: « Illa ratio (nempe quod materia pri-

---

[1] *Confess.*, lib. XII, c. 6, n. 6.

[2] Hinc materia, secundum Scholasticos, ante generationem corporis existit *secundum realitatem potentiae*, sive *per modum inchoationis entis*.

[3] Quare « materia, ut s. Thomas ait, participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum »; I, q. V, a. 3 ad 3.

ma est tantum in potentia, in quantum huiusmodi) non ostendit, quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet, quod etiam illud, quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum, quod ad esse ipsius pertinet, creatum est [1] ».

41. Neque repugnat alterum. Etenim, etsi materia sit in *potentia*, tamen ad totum substantiale concurrere potest ratione aptitudinis ad formam recipiendam. Ut autem causa materialis ad totum substantiale constituendum concurrat, non requiritur, ut actu ante ipsum existat, sed satis est, ut *concomitanter*, atque in eodem instanti cum forma substantiali existat [2]; siquidem materia cum non det *esse* formae, sed recipiat *esse* a forma, non expostulat *esse* in se, sed solum capacitatem ad illud, quod per formam recipit [3].

42. Obiic. 2° Repugnat in materia, quae nullam essentiam habet, formas contineri. Atqui si formae in materia non continentur, profecto ab ea *educi* non possunt. Ergo eductio formae a materia, quae in systemate Scholasticorum admittitur, absurda est.

43. Resp., *Dist. mai.*, repugnat contineri *actu*, *Conc. mai.*, *in potentia*, *Neg. mai.* Item *Dist. min.*, si non continentur neque *in actu*, neque *in potentia*, *conc. min.*, si continentur *in potentia*, *neg. min. Neg. cons.* Et sane, illud, quod educitur, debet esse in eo, a quo educitur, non *actu*, sed

[1] I, q. XLIV, a. 2 ad 3. Id iam s. Augustinus monuit, aiens *materiam* esse a Deo *concreatam*; *Confess.*, lib. XIII, c. 33, n. 48. Et *ibid.*, c. 29, docet materiam praecedere formam non *tempore*, sed origine, eo modo, quo sonus cantum: « Cum enim cantatur, auditur sonus eius. Non prius informiter sonat, et deinde formatur in cantum ». Cf p. 104, not. 4.

[2] Secus res se habet de causa materiali, in qua, tamquam in subiectò, forma accidentalis inest, e. g., albedo non potest advenire homini, nisi homo iam actu existat.

[3] Hic etiam cum Origene advertere praestat materiam in generatione corporis numquam ita in potentia manere, ut non sit actu, quippe quod cum non sit corruptio sine generatione, materia semper alicui formae subiiciatur oportet; *De principiis*, lib. II, c. 4. Et vicissim, cum non sit generatio sine corruptione, materia, etsi ad generationem corporis concurrat, prout est aliquid in potentia, nempe prout capacitatem habet ad novam formam, qua privatur, tamen est aliquid *in actu*, habet enim formam corrumpendam.

potentia, nam eductio transitum de potentia in actum denotat. Iam formae non quidem *actu* latitant in materia [1], sed *potentia* continentur in ipsa. Nam omnis res *potentia* in se continet id, ad quod est in potentia. Atqui materia in potentia est ad omnes formas in se recipiendas. Ergo formae *potentia* in materia continentur [2]. Itaque, si formae in materia *potentia* continentur, eductio formarum a Scholasticis admissa nihil praesefert absurdi. Qua ratione autem forma de potentia materiae educatur, ita explicatur: Cum agens naturale non producat ullam rem, nisi aliquam materiam transmutet de *non esse* ad *esse* alicuius formae, ad quam ipsa materia in potentia est, liquet materiam ad productionem formae concurrere ex eo, quod ipsa adiuvat agens naturale ad productionem formae [3]. Quod quidem, monente s. Thoma [4], non est intelligendum, quasi materia aliquid agat, sed, ut diximus, quatenus materia ad formam in se recipiendam apta est.

44. Obiic. 3° *Privatio* denotat defectum realitatis. Ergo non potest quidquam conferre ad generationem alicuius rei.

---

[1] Cf s. Thom., I, q. XLV, a. 8 c.

[2] Hinc s. Bonaventura, secundum s. Augustinum (*De Trin.*, lib. III, c. 8, n. 3), inquit: « Rationes seminales omnium formarum sunt in ipsa (*materia*) »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIII, a. 1, q. 4 *resol.* Qua in re s. Thomas monet formas, *secundum quod sunt in potentia, a Deo materia concreari* (cf etiam s. Aug., *ibid.*, c. 9, n. 16), et, *secundum quod sunt in actu, de potentia materiae educi per agens naturale*; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 4 ad 7. Scilicet, « qualitates naturales educuntur de potentia materiae; quarum inchoationes quasdam materiae Deus opere creationis indidit »; *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. II, a. 2 *sol.*

[3] « In ipsa materia, inquit s. Bonaventura, aliquid est concreatum, ex quo agens, dum agit in ipsum, educit formam »; *In lib. II Sent.*, Dist. VII, p. 2, a. 1 1, q. 1 *resol.* At vero, « in prima corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia, tamquam propriae causae. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus praemittit: Dixit Deus fiat hoc, vel illud. In quo significatur formatio rerum per verbum Dei facto, a quo, secundum Augustinum, est omnis forma, et compago, et concordia partium »; I, q. LXV, a. 4 c.

[4] *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. I, a. 2 *sol.*

45. Resp., *Neg. cons.* Etenim privatio ad generationem corporis non concurrit tamquam principium, quod componit id, cuius est principium, nempe tamquam pars, quae ipsum genitum constituit; sed tamquam principium, a quo generatio proficiscitur. « Dicitur etiam, apposite ait s. Thomas, principium generationis, a quo incipit generatio, et hoc modo principium, vel initium generationis est privatio formae inducendae [1] ».

CAPVT II.

De essentia corporis

46. « In rebus compositis ex materia, et forma, ait s. Thomas, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia, et forma communi, prout sunt principia speciei [2] ». Quare ad naturam corporis intelligendam satis non est cognoscere, quid sit forma, et quid sit materia, sed cognoscere etiam oportet, quid sit corpus, quod ex utraque conflatur, sive in quo consistat *essentia*, seu *esse essentiale* corporis, quod ex copulatione formae cum materia constituitur.

Art. I. — Aliquorum Philosophorum sententiae de corporis essentia reiiciuntur

47. Lockius ratus essentiam corporis positam esse in collectione omnium eius proprietatum, statuit essentiam corporis nobis latere, quippe quod non omnes eius proprietates exploratas habemus [3]. Cartesius, cui, praeter alios multos, Malebranchius [4] adhaesit, essentiam corporis in trina dimensione, sive extensione posuit [5]. Multi recentes essentiam corporis in eo sitam esse volunt, quod ex substantiis physicis veluti partibus confletur [6]. Lockii

---

[1] *In lib. I Sent.*, Dist. V, q. III, a. un. *sol.* Quare, « monente eodem sancto Doctore, privatio dicitur principium esse fiendi, sed non essendi »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 1 ad 16.

[2] I, q. XXIX, a. 2 ad 3.

[3] *Essais* etc., lib. III, c. 6, § 21.

[4] *Entretiens* etc., Entret. 1.

[5] *Les principes de la phil.*, part. 1, § 53.

[6] Hinc in multis philosophiae institutionibus corpus vulgo definitur id, quod ex partibus constat; eamdemque esse *compositi*, et *corporis* notionem asseritur.

sententiam sine examine mittimus, iam enim a nobis demonstratum fuit 1° nullius rei essentiam, sive substantiam in collectione omnium eius proprietatum consistere posse [1]; 2° falsum esse illud, quod Lockius cum aliis autumavit, essentias rerum nobis perspectas esse non posse [2].

48. Alias duas sententias sequentibus propositionibus refellimus.

Prop. 1ª. *Essentia corporis physici in tribus dimensionibus, seu in extensione non consistit* [3].

Probatur. Si essentia corporis in trina dimensione posita esset, consequeretur, ubicumque existit trina dimensio, ibi corpus inveniri oportere. Atqui consequens est falsum; nam trina dimensio non solum in corpore, sed etiam in loco, et in spatio, quae corpora non sunt [4], inveniuntur; quia utrumque cum secundum longitudinem, tum secundum latitudinem, tum denique secundum profunditatem metiri nobis licet. Ergo trina dimensio essentiam corporis haud constituit [5].

49. Praeterea, extensio, seu quantitas, perinde ac qualitas, aliaque accidentia, a substantia reipsa distinguitur [6], quippe quod extensio expostulat rem, quae est extensa [7]. Atqui, si extensio a substantia reipsa distinguitur, sequitur essentiam corporis non posse in extensione consiste-

---

[1] Cf *Ontol.*, c. VII, a. 2, p. 42.—[2] *Ibid.*, c. II, a. 2, p. 14.

[3] De corpore *physico* hic agimus, nempe spectato cum qualitatibus sensilibus, quibus in rerum natura existit; essentia enim corporis *mathematici*, nempe abstracti ab omni qualitate sensibili (Cf *Logic.*, p. I, c. I, a. 7, p. 17, not. 1 vol. I) non nisi in trina dimensione posita esse potest, quia nihil aliud in eo praeter tres dimensiones invenitur.

[4] Cf *Ontol.*, c. X, a. 3, p. 80-81. Hoc inde etiam confirmatur, quod si spatium et locus essent corpora, « cum locus et locatum sint simul, sequeretur, duo corpora esse simul; quod est inconveniens »; *In lib. IV Phys.*, lect. II.

[5] Hinc s. Thomas ait: « Corpus habet terminos duplicis rationis, scilicet quantitatis, et essentiae »; *In lib. II Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 5 ad 3.

[6] « Quantitas secundum esse suum dependet a substantia, sicut et alia accidentia »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1, *sol.* 3 c.

[7] Id auctoritate ss. Patrum quoque probatur. Hi enim docent in corpore aliud esse quantitatem, aliud vero id, quod quantitate pollet. Cf s. Greg. Nyss., *De hominis opificio*, c. 24; s. Basil., *Homil.* VI *in Hexaem.*, n. 3; s. Aug., *De Trin.*, lib. V, c. 10.

re; quia, cum essentia rei ipsam rem constituat, corpus a sua essentia nec distingui, nec veluti distinctum intelligi potest. Ergo essentia corporis ponenda non est in trina dimensione, sed corpus, ut mox dicemus, veluti substantia, quae trinam dimensionem exigit, intelligendum est.

50. Denique Cartesius essentiam corporis in extensione posuit ex eo, quod ratus est omnia, quae conspicua nobis in corpore sunt, ab extensione manare. Atqui ratio omnium proprietatum, quae in corpore conspiciuntur, reddi non potest ex sola extensione, e. g., ex sola extensione nequeunt figura, et activitas corporis explicari. Ergo [1].

51. Prop. 2ª. *Essentia corporis in collectione plurium substantiarum compositarum reponenda non est.*

---

[1] Falsitas huius sententiae ex doctrina Ecclesiae Catholicae de SS. Eucharistiae Sacramento valde confirmatur. Etenim sacrosancta Synodus Trid. decrevit in SS. Eucharistiae Sacramento, per consecrationem, totam substantiam panis in Corpus Christi, et totam substantiam vini in Sanguinem Eius converti (*Sess.* XIII, can. 2); et Catechismus Romanus, qui ad illius Synodi doctrinam exponendam concinnatus fuit, tradit Christum Dominum in Sacramento non esse « ut magnus, et parvus est, quod ad quantitatem pertinet, sed ut substantia est: substantia enim panis in Christi substantiam, non in magnitudinem, aut quantitatem convertitur » (Pars II, *De Euch. Sacr.*, n. 43). Quod iam s. Thomas (III, q. LXXVI, a. 4 c.) tradidit his verbis: « Ex vi quidem Sacramenti quantitas dimensiva Corporis Christi non est in hoc Sacramento. Ex vi enim Sacramenti est in hoc Sacramento illud, in quod directe conversio terminatur: conversio autem, quae fit in hoc Sacramento, directe terminatur ad substantiam Corporis Christi, non autem ad dimensiones Eius ». Quocirca quantitas dimensiva Corporis Christi non est in hoc Sacramento, nisi *concomitanter, et quasi per accidens*, et « ideo quantitas dimensiva Corporis Christi est in hoc Sacramento, non secundum proprium modum, ut scilicet sit tota in toto, et singulae partes in singulis partibus; sed per modum substantiae, cuius natura est tota in toto, et tota in qualibet parte » (*Ibid.*, et ad 1). Atqui haec duo illustri argumento sunt essentiam corporis positam non esse in trina dimensione, sive in extensione. Namque, si tres dimensiones essentiam corporis constituerent, illae ab ista separari numquam possent, neque ullum esse posset corpus, in quo illae per se non inveniantur: at vero, si res ita se haberet, profecto in SS. Eucharistiae Sacramento nec tres dimensiones panis, et vini remanere possent sine substantia, nec substantia panis in Corpus Christi, non prout est quantum, sed prout est substantia, converti posset. Ergo ex decreto Synodi Trid. et doctrina Catechismi Romani, qui illud exposuit, essentia corporis in trinis dimensionibus ponenda non est.

Probatur. Quodlibet corpus unum *per se* esse debet, quia quodlibet ens, hoc ipso, quod est ens, est unum *per se*. Atqui plures substantiae compositae, si uniantur, efficiunt unum *per accidens*, non vero *per se* [1]. Ergo essentia corporis in collectione plurium substantiarum compositarum posita esse nequit.

52. Ut hoc argumentum magis perspicuum fiat, observandum est ex pluribus non posse aliquid, quod est unum per se, effici sine aliquo principio, quod ipsa ita pervadit, ut unum ex iis existat, divisibile quidem *potentia* in plures partes, sed indivisum *actu*. Quapropter partes corporis non possunt constituere corpus sine aliqua vi, qua continentur, atque unum efficiunt. Iam, si praeter partes, ex quibus corpus coalescit, opus est ad corpus efficiendum aliqua vi, seu principio activo, ex quo ipsae cohaerent, atque in unum coalescunt, liquet essentiam corporis ex eo constitui non posse, quod corpus ex pluribus substantiis compositis, ceu sui partibus, conflatur.

Art. II.—Vera sententia circa essentiam corporis adstruitur

53. Doctores mediae aetatis, si Ockamum exceperis, concorditer docuerunt corpus tribus dimensionibus, nempe *extensione*, natura sua praeditum esse, corporis autem essentiam non esse positam in *actuali* extensione, sed in *exigentia* extensionis, sive, ut nonnulli aiunt, in *extensione radicali* [2]. Quocirca dimensiones, ex eorum sententia, a corpore virtute Divina separari queunt, sed, si hoc fiat, corpus illas semper *exigit*, neque hac *exigentia* expoliari potest; quippe quod, si licet nobis substantiam corpoream sine actuali extensione intelligere, necesse certe est, ut illam veluti aptam ad hanc recipiendam intelligamus.

54. Veritatem huius sententiae demonstramus sequenti Propositione:

Essentia corporis in eo posita est, quod est substantia composita ad trinam dimensionem recipiendam apta.

---

[1] « Ea, quorum forma est ordo, vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae »; *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35.

[2] Scholasticis hac quoque in re plausit Leibnitius; cf *Syst. theol.*, et *Lettre sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue.*

*

Probatur. Certum est 1° corpus sine trina dimensione, seu extensione naturaliter esse non posse; 2° quamvis non omnes proprietates corporis a sola trina dimensione oriantur, tamen trinam dimensionem intelligi veluti fundamentum, et subiectum omnium proprietatum, et affectionum, quae in corpore sunt. Quapropter essentia corporis vel in *actuali extensione*, vel in *exigentia extensionis* ponenda est. Atqui essentia corporis in actuali extensione, quemadmodum ostendimus, posita esse nequit. Ergo ipsa in *exigentia* extensionis consistit, nempe, ut s. Thomas ait [1], in eo, « quod rei corporali debetur habere tres dimensiones ».

55. Extensionem non *actualem*, sed *radicalem* esse, quae essentiam corporis constituit, confirmatur hoc argumento: Essentia substantiae corporeae in illa extensione est reponenda, quae ipsi dumtaxat convenit. Atqui extensio *radicalis*, non vero *actualis* convenit uni substantiae corporeae; quia extensio actualis convenit quoque accidentibus; at non *radicalis*, sive *exigentia* extensionis, quia accidentia non per se, sed ratione subiecti, in quo sunt, extensionem exigunt. Ergo extensio *radicalis*, non vero actualis essentiam substantiae corporeae constituit [2]. Quae cum ita sint, corpus dici potest *substantia trinam exigens dimensionem*.

CAPVT III.

De praecipuis corporum proprietatibus

Art. I. — De extensione

56. Extensio, sive quantitas continua, est illa corporis proprietas, per quam ipsum habet partes extra partes, atque eas communi vinculo colligatas, ita ut unum *per se* efficiant. Quomodo haec proprietas in corpore existat, ex doctrina, quam defendimus, de constitutione corporis haud difficile est intelligere. Nam si corpus, uti ostensum est, ex materia, veluti principio passivo, et ex forma, veluti ex principio activo, exurgit, nemo non videt a materia pullulare oportere partes, ex quibus corpus componitur, atque per formam partes ita inter se cohaerere, ut

---

1 *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 81.
2 Cf s. Basil., *Hom.* III *in Hexaëm.*, n. 4.

unum per se efficiant. Et sane, cum forma sit, ut Cicero ait [1], quaedam vis, quae materiam pervadit, ipsa efficit, ut materia cohaereat, trinasque dimensiones quantitatis adquirat.

57. At vero fautores Dynamismi, uti alibi adnotavimus, extensionem nonnisi phaenomenicam admittunt [2]. Quare ostendimus contra ipsos sequentem Propositionem:

Extensio corporum est realis.

Probatur. 1° Nos corpus non sentimus, nisi prout extensum, seu *quantum* est [3]. Atqui perceptiones corporis esse obiectivas in *Dynamilogia* evicimus [4]. Ergo quantitas, sive extensio corporis *obiectiva* dicenda est. 2° Quantitas est fundamentum ceterorum accidentium corporis [5], quia quantitas est primum omnium, quae substantiae corporis advenire intelligimus [6], et quidquid corpori accidere intelligimus, non nisi prout per partes extenditur, seu prout est *quantum*, intelligere possumus [7]. Quapropter, si extensio, seu quantitas corporis esset subiectiva, vel phoenomenica, omnes qualitates corporis non aliud, nisi mera affectio animi, vel merum phoenomenum dici possent; quia non foret in corporibus aliquid simile illis, immo ne aliquid quidem, ex quo ipsarum affectiones in nobis producuntur. Atqui omnes Philosophi, si Idealistas, et Scepticos exceperis, aut omnes qualitates esse obiectivas docent, aut etsi eas vel omnino, vel ex parte tamquam *subiectivas* admittant, tamen in corporibus aliquid reale agnoscunt, ex quo ipsarum affectiones in nobis producuntur. Ergo extensio corporum, secundum ipsorum adversariorum principia, obiectiva, et realis dicenda est.

58. Controversia, quae circa quantitatem corporis agitatur, utrum nempe corpus in certum partium numerum, an in infinitum divisibile sit, dirimi potest ex iis, quae statuimus in articulo primo Capitis octavi *Ontologiae* [8].

---

[1] *Acad. Quaest.*, lib. I, c. 6.—[2] Vid p. 98.

[3] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 2.

[4] Cap. III, a. 4, p. 119 vol. I.

[5] « Omnia alia accidentia, ait Aquinas, in quantitate fundantur »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, q. I, a. 1 *sol.* 3 c.

[6] « Est primum accidens consequens substantiam »; *ibid.* ad 1.

[7] « Ipsa albedo dicitur magna, vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum »; I, q. LXXVIII, a. 3 ad 2.

[8] P. 57 sq.

Art. II. — De impenetrabilitate corporis

59. *Impenetrabilitas* est illa proprietas, qua omne corpus cetera expellit ab ipso loco, quem occupat.

60. Prop. *Omne corpus est impenetrabile.*

Probatur. Substantia corporea ratione quantitatis in partes, quarum una est extra aliam, distribuitur, sive *extenditur*; quod quidem possibile non est, nisi quaelibet partium aliud, ac ceterae, spatium occupet, atque a spatio, quod occupat, ceteras expellat [1]. Atqui sicut se habet pars corporis ad partem loci, quem corpus occupat, ita se habet totum corpus ad totum locum; nam quodlibet corpus est ab omni alio divisum. Ergo quemadmodum quaelibet pars corporis expellit alias partes eius a parte spatii, quod occupat; ita quodlibet corpus debet certum spatium sui proprium occupare, ab eoque reliqua corpora expellere [2]. Confirmatur haec propositio ab experientia, ex qua compertum est nullum corpus posse alterius locum occupare, nisi ab eo ipsum expellat.

61. Ut autem notio impenetrabilitatis clarior fiat, haec observanda sunt:

1° Impenetrabilitas explicari non potest, nisi quaedam vis resistendi in corpore esse dicatur. Namque unum corpus impedire non potest, quominus aliud corpus occupet locum ei proprium, nisi quidquam agat. Atqui haec actio aliquam vim agendi ipsi consentaneam in corpore expostulat. Ergo admittenda est in corpore aliqua vis resistendi, cuius gratia ipsum est impenetrabile.

2° Exinde illud intelligitur, quod etsi impenetrabilitas a materia emergat, quia convenit corpori ratione quantitatis, tamen formam aliquid conferre ad ipsam efficiendam, quia vis resistendi non nisi a principio activo repeti potest.

3° Vis resistendi, qua corpora pollent, spectari potest non solum prout habet ordinem ad locum, quemadmodum hactenus considerata a nobis est, sed etiam prout habet ordinem ad ipsum corpus, in quo est. Namque, sicut ipsa, prout ordinem ad locum habet, efficit, ut corpus a loco, quem occupat, reliqua corpora expellat, ita

[1] Cf s. Aug., *Contr. Ep. Man.*, c. 16, n. 20.

[2] Cf s. Thom., *Quodlib.* I, a. 21 c.

prout ordinem ad ipsum corpus habet, impedit, quin unum corpus extensionem suam cum extensione alterius corporis commisceat. Immo ex impenetrabilitate hoc altero modo spectata impenetrabilitas in ordine ad locum exurgit. Etenim eo ipso, quod omne corpus impedit, quin extensio alterius cum sua commisceatur, prohibet, quin aliud corpus locum, in quo est, occupet.

62. Declarata notione impenetrabilitatis, opus nobis est inquirere, num virtute Divina effici possit, ut duo corpora eumdem locum occupent, hoc est, sese compenetrent.

Prop. *Fieri potest ex virtute infinita Dei, ut plura corpora sese compenetrent, eumdemque locum occupent.*

Probatur. Impenetrabilitas in corporibus producitur ex eo quod eorum dimensiones distinguuntur secundum situm, ac proinde diversa loca occupant[1]. Atqui Deus, quippe qui est causa prima omnium rerum, potest effectus causarum secundarum in suo *esse* sine ipsis causis conservare. Ergo Deus potest conservare trinas dimensiones, seu quantitatem in duobus corporibus, etiamsi non distinguantur secundum situm, hoc est, etiamsi sese compenetrent, eumdemque locum occupent[2].

63. Exinde colligitur falsum esse illud, quod Lockius obiicit, nempe, duo corpora, si sese compenetrarent, unum evadere. Et sane, quemadmodum s. Thomas monuit, si duo corpora sese penetrare naturaliter possent, procul dubio unum corpus efficerent; quia « quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul unum esse indistinctum[3] ». At, cum duo corpora virtute Divina sese compenetrant, non evadunt unum corpus, sed remanent duo; quia etsi ratione loci, quem occupant, inter se non distinguantur, tamen utrumque retinet *esse* suum distinctum ab *esse* al-

---

[1] « Nihil, ait s. Thomas, potest prohibere corpus aliquod, ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco, nisi hoc, quod in eo requirit diversum situm »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2, *sol.* 2 c.

[2] Ita argumentatus est s. Thomas, *Quodlib.* I, a. 22 c. Corpora aliquando compenetrata fuisse ex ss. Litteris discimus. Cf s. Aug., *Tract.* CXXI *in Ioan.*, n. 4.

[3] *In lib. IV Sent.*, ibid., *sol.* 3 c.

terius. Etenim Deus, ut modo vidimus, effectus causarum creatarum tum quoque conservare potest, cum ipsae causae cessant; quare Ipse virtute sua infinita efficere potest, ut, dum duo corpora sese compenetrant, unumquodque illorum conservet *esse* suum distinctum ab *esse* alterius, licet dimensiones unius a dimensionibus alterius ratione situs amplius non distinguantur.

64. At vero, si duo corpora in eodem loco esse possunt, repugnat unum corpus in pluribus locis esse [1]. Enimvero aliquod corpus eo ipso, quod est in loco *circumscriptive* [2], comprehenditur a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Atqui « quod comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil est eius extra locum illum ». Ergo « ponere quod aliquod corpus sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul [3] ».

---

[1] « Corpus, inquit s. Thomas, esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2, *sol.* 3 ad 4. Cf praeter alios B. Alb. M., *De sex principiis*, tract. V, n. 1, et s. Bonav., *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, p. II, a. 4, q. I *ad arg.*

[2] Cf *Ontol.*, c. X, a. 1, p. 77.

[3] *Quodlib.* III, a. 2 c. Advertendum est, non posse quidquam extundi contra hanc sententiam ex eo, quod Corpus I. Christi est simul in coelo, et in Sacramento Eucharistiae, neque ex eo, quod in Sacramento Eucharistiae est simul in pluribus locis; quia praesentia *Sacramentalis* Corporis Christi est diversi generis, ac *quantitativa*, quam in Coelo habet. Et sane, Corpus I. Christi in Coelo est *divisibiliter*, seu *extensive*, et in Sacramento Eucharistiae est *indivisibiliter*, seu *inextensive*; unde non repugnat illud esse simul in coelo, et in pluribus Altaribus: « Corpus Christi non est in hoc Sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae... Unde relinquitur, quod Corpus Christi non est in hoc Sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae: eo scilicet modo, quo substantia continetur a dimensionibus » (III, q. LXXVI, a. 5 c.). Sane, « quia ex vi huius Sacramenti est in altari substantia Corporis Christi, quantitas autem dimensiva Eius est ibi concomitanter, et quasi per accidens; ideo quantitas dimensiva Corporis Christi est in hoc Sacramento, non secundum proprium modum (ut scilicet sit tota in toto, et singulae partes in singulis partibus), sed per modum substantiae, cuius natura est tota in toto, et tota in qualibet parte »; *Ibid.*, a. 4 ad 1 (vid. p. 114, not. 1). Quod attinet ad apparitiones Sanctorum in pluribus locis, dicendum est illas evenisse

Art. III. — De corporum figura

65. *Figura*, ut alibi innuimus [1], *consistit in terminatione quantitatis*, ac proinde *est quaedam forma circa quantitatem* [2].

66. Prop. *Omnia corpora quadam figura praedita sunt.*

Probatur. Magnitudo cuiuslibet corporis determinata esse debet, quia quidquid in rerum natura existit, est determinatum. Atqui magnitudo non aliter determinata intelligi potest, quam si uno, pluribusve terminis comprehensa concipiatur; id quod experientia confirmat, nam nullum corpus nanciscimur non aliquibus terminis comprehensum. Ergo omne corpus terminis comprehenditur. Atqui in hac re figura corporis posita est [3]. Ergo omne corpus aliqua figura praeditum est.

67. Manifestum est figuram esse proprietatem corporis, quae a forma promanat. Nam materia, sicut per se est indifferens ad quamlibet substantiam corpoream constituendam, ita quoque est per se indifferens ad quamlibet determinationem quantitatis. Hinc, sicut materia a forma determinatur ad aliquam certam substantiam constituendam, ita ab eadem forma quantitas eius ad unum, pluresque terminos in se recipiendos, ac proinde ad hanc, vel illam figuram determinatur. Quod si figura corporis a forma promanat, consequitur figuras esse diversas secundum diversas corporum species, quia forma est principium, per quod corpora ab se specie differunt. Id, si in corporibus vita praeditis, nempe plantis, atque animalibus maxime elucet, in corporibus vitae expertibus, hoc est mineralibus quoque observatur, cum a statu aeriformi, vel liquido ad solidum transeunt. Quare diversitas figurae non modo a recentibus Physicis, sed etiam a Peripateticis tutius in-

---

vel ministerio Angelorum, qui in similitudine corporea illos Sanctos repraesentabant, eorumque nomine res gerebant, vel productione novi corporis sive ex nihilo, sive ex alia materia.

[1] *Log.*, part. I, c. I, a. 9, p. 20-21, vol. I.

[2] I, q. VII, a. 1 ad 2. Sensu autem improprio hoc nomen figurae « ponitur pro quolibet signo, quod instituitur ad aliquid significandum secundum assimilationem ad aliud »; *In lib. III Sent.*, Dist. XVI, q. II, a. 1 ad 1.

[3] « Est figura, quae termino, vel terminis comprehenditur »; I, loc. cit., a. 3 c.

dicium existimata est, ex quo diversae species corporum dignoscuntur [1].

Art. IV. — De corporum activitate

68. Iam alibi ostendimus adversus Malebranchium [2] nihil repugnantiae in eo inveniri, quod corpora quadam activitate praedita sint, et contra Leibnitium [3] alia in alia agere posse. Hic demonstrandum nobis est corpora reapse illa activitate pollere, praetereaque inquirendum, quousque ipsa porrigatur, nempe utrum corpora novas generent substantias, an dumtaxat nova accidentia in substantiis, quae iam existunt, producant.

69. Prop. 1ª. *Corpora quadam activitate praedita sunt*. *Probatur*. Quotidiana, et constanti experentia edocemur corpora, positis certis conditionibus, certos effectus producere, e. g., ceram liquefieri, si igni admoveatur, aerem illuminari, statim ac sol oritur; aqua sitim restingui. Atqui huiusmodi effectus a corporibus, tamquam a veris suis causis, producuntur. Ergo corpora vi actuosa pollere certum est.

70. *Minor* probatur 1° ex eo, quod nulla ratio est, cur illos effectus corporibus, veluti veris suis causis, denegemus, quia, uti in *Ontologia* ostendimus, corpora aliquid in se invicem agere non repugnat; 2° ex eo quod, ut s. Thomas advertit, illi effectus constanter sequuntur, nisi quod accidens ipsos impediat [4]; 3° quia non solum experimur, e. g., calorem, sed etiam calorem ignis, quod quidem experiri non possumus, nisi ipsemet ignis sensationem caloris producere dicatur [5]; 4° ex eo, quod in rebus naturalibus quaedam ad certos effectus producendos dispositiones insunt; e. g., in semine, et tellure aliquid est, quod ad productionem plantae, atque in cibo aliquid est, quod ad nutritionem concurrit; unde in his rebus, dum effectus producitur, quaedam fiunt reales immutationes, e. g., in nutritione fit physica ciborum decompositio. Iamvero, « nisi res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae, et virtutes collatae; sicut si cultellus non in-

---

[1] Cf s. Thom., III, q. LXIII, a. 2 ad 1.
[2] *Ontol.*, c. IX, a. 7, p. 71-72. — [3] *Ibid.*, a. 2, p. 62-63.
[4] *Qq. disp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7 c.
[5] Cf *Criteriol.*, c. III, a. 2, p. 243-246 vol. I.

cideret, frustra haberet acumen »; quod profecto infinitae Dei Sapientiae repugnat, nam « contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis [1] ».

71. Prop. 2ª. *Corpora non solum nova accidentia in substantiis, quae iam existunt, sed etiam novas substantias gignunt.*

Probatur. Nos continuo conspicimus a rebus alias res ipsis similes, e. g., ignem ab igne, progigni [2]. Atqui similitudo corporis geniti cum gignente non in accidentibus, sed in substantia, seu natura maxime posita est [3]; quia accidentia, ex quibus individuum constituitur, a causis extrinsecis variari et mutari possunt. Ergo si corpus gignit corpus sibi simile, unum alterius substantiam gignere dicendum est [4].

Art. V. — Quid de proprietatibus corporum primariis, et secundariis sentiendum sit, definitur

72. Philosophi post Cartesium proprietates corporum in

---

[1] *Qq. dispp.*, ibid. Eodem Aquinate observante, illud etiam absurdum consequeretur, si corporibus omnis vis agendi denegaretur, quod nempe ordo rerum, ex quo systema mundanum efficitur, prorsus rueret. « Si autem, ait, a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim, quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc, quod quaedam agunt, et quaedam patiuntur »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69, n. 2.

[2] Hinc s. Thomas asseruit inductione inniti illud effatum, quod *omne simile producit sibi simile.* « Apparet, inquit, per inductionem in omnibus, quod simile agat suum simile »; *Contr. Gent.*, loc. cit.

[3] « Generare, inquit s. Bonaventura, de sui propria ratione est similem sibi in substantia, et natura producere »: *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, a. 1, q. I *resol.*

[4] Cf quae diximus in Cap. I, *passim.* Qua in re illud cum Aquinate advertendum est, quod etsi vires activae corporis sint accidentia, tamen forma substantialis in alio corpore ab eis produci potest, *in quantum agunt virtute substantialis formae* illius corporis, cui inhaerent (*Contr. Gent.*, loc. cit.). Ita calor, quo ignis in lignum agit, non est causa principalis, quae efficit, ut lignum in ignem transmutetur, sed est instrumentum, quo ignis lignum in ignem convertit (cf I, q. LXVII, a. 3 ad 3). Quod si vires activae corporis, quod in aliud agit, sunt causae instrumentales, ipsae assimilant corpus, in quod agunt, non sibi, sed magis formae substantiali corporis sui; nam instrumentum, quo causa principalis ad effectum producendum utitur, non eo spectat, ut effectum assimilet naturae suae, sed naturae causae principalis, quia ab hac omnem virtutem agendi sumit. « Effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis »; III, q. LXII, a. 1 c.

primarias, et *secundarias* vulgo distinguunt. Illae sunt, quemadmodum Lockius ait, *soliditas*, *extensio*, *figura*, *motus*, *quies*, *et numerus* [1]; istae autem consistunt in quadam vi, qua primariae pollent, producendi in animo sensationes, e. g., *colores*, *sapores*, *odores* etc. Iam in definiendo, utrum hae proprietates re ipsa inveniantur in corporibus, ipsi valde inter se dissident. Nonnulli, inter quos idem Lockius, docent qualitates primarias esse *obiectivas*, secundarias autem esse *subiectivas*, nempe animi nostri affectiones, quibus nihil simile in corpore respondet. Alii, inter quos Berkeleyus, omnes qualitates primarias, non secus ac secundarias, esse *subiectivas* contendunt, atque inde idealismum eliciunt [2]. Leibnitius denique [3], Garnierius [4], aliique non solum qualitates primarias, sed etiam secundarias esse reales voluerunt, atque istis, perinde ac illis, aliquid simile in corpore respondere arbitrati sunt.

73. Quid de hac controversia sentiendum sit, ita breviter declaramus.

1° Certum est proprietates, quae a recentibus primariae appellantur, esse reales, sive tales in corporibus, quales a nobis cognoscuntur. Etenim proprietates primariae aliquid denotant, quo extensio in corpore determinatur, quia cum quantitas, tum figura, tum situs, tum denique motus extensionem exhibent diversis modis determinatam. Atqui extensio in corpore, uti ostendimus, est realis, hoc est, talis, qualis a nobis cognoscitur. Ergo qualitates primariae quoque sunt reales, nempe tales, quales a nobis cognoscuntur.

---

[1] *Essai phil.*, etc., lib. II, c. 8, § 9-21. Diximus *secundum Lockium*, quia alii diversis modis illas enumerant.

[2] Galluppius (*Saggio fil.*, lib. IV, c. 4, § 44), cuius sententiam Saissetus (vid. *Dict. phil.* art. *Matière*) nuper defendit, Berkeleyo concessit omnes proprietates, quas nos corpori tribuimus, non aliud esse, nisi sensationes nostras, quibus res extrinsecus obiectas induimus, sed idealismum inde concludi posse negavit. Ast perperam. Nam, corporum naturam nonnisi ex eorum proprietatibus cognoscere possumus; quapropter, si cunctae proprietates corporum non sunt tales quales in corporibus a nobis cognoscuntur; concludendum est nos naturam corporum ignorare, ac proinde idealismus Berkeleyi, sive scepticismus circa scientias rerum naturalium admittendus est.

[3] *N. E.*, lib. II, c. 8. Qua in re Leibnitius monadologiae suae placitis parum cohaesit.

[4] *Précis de Psycologie*, lib. I, c. 1, sect. 2, § 4, Paris 1831.

2° Qualitates secundariae, si spectentur *relative*, prout sensiles sunt, nempe prout a sensu percipiuntur, ipsis perceptionibus sensibilibus similes sunt; nam in actu sensationis illud, quod percipitur, fit per speciem sensilem unum, idemque cum ipso sensu [1].

3° Inter qualitates secundarias spectatas absolute, hoc est prout sunt in seipsis, atque impressionem, quam ipsae in organa sensoria producunt, quaedam similitudo existit [2]. Enimvero compertum est qualitates secundarias a corpore animali excipi eo modo, quo a corporibus inanimis excipiuntur, cum ab uno ad aliud transmittuntur. Ut hoc aliquo exemplo illustremus, nemo certe negabit caloricum in corpore animali esse, si materialiter consideretur, id ipsum, quod est in quolibet corpore inanimo. Re vera, cum manum igni admovemus, procul dubio et calorem in ipsa sentimus, ipsamque si altera manu tangamus, calidam experimur, perinde ac calidum experimur lignum, aut ferrum eidem actioni ignis subiectum. Quod quidem certo argumento est manum ea qualitate ornari, cuius gratia corpora calida vocantur.

4° Inter qualitates secundarias absolute spectatas, et earum apprehensiones sensibiles [3] non existit similitudo *naturae*, sed tantum similitudo *repraesentationis*. Non existit quidem similitudo *naturae*, quia qualitates secundariae, prout sunt in seipsis, quidquam corporeum sint oportet, dum e contrario apprehensiones sensibiles, cum sint affectiones subiecti incorporei, incorporeae necessario sunt. Existit autem similitudo *repraesentationis*, quia qualitates secundariae ad apprehensiones sui in anima, tamquam causae efficientes, concurrunt, ac proinde hae ad illas necessario referuntur, illasque repraesentare debent [4].

74. Ex his colligere licet 1° qualitates sensiles, prout in animo nostro ipsas experimur, si non sunt *actu*, certe esse *potentia* in corporibus, ad quae referuntur; quia in eis est aliquid, quod vim habet illas producendi in cor-

---

[1] Cf s. Thom., *In lib. II De An.*, lect. XII.

[2] Cf s. Thom., *In lib. IV Sent.* Dist. XLIV, q. II, a. 1, *sol.* 3 c.

[3] Nomine apprehensionis sensibilis significatur actio, qua sensus rem obiectam apprehendunt, et haec distinguitur ab immutatione corporis, seu ab impressione, quam res obiecta in organo producit.

[4] Cf *Dynam.*, c. III passim vol. I.

pore animali [1]; 2° sensationes, quamvis affectiones animi nostri sint, tamen non esse dumtaxat aliquid subiectivum, uti Berkeleyus, et Humius voluere, sed etiam obiectivum; quia in rebus obiectis aliquid revera est, quod eis respondet, et quod ipsarum causa est.

CAPVT IV.

De vegetabilibus

75. Postquam corporum vita carentium naturam, et proprietates exploravimus, propositi nostri ratio expostulat, ut de corporibus viventibus, seu *animatis* disseramus. Ab iis, in quibus infimus gradus vitae viget, hoc est a vegetabilibus, seu plantis ordiamur. Quaenam sint operationes vegetativae, et quomodo vita vegetativa definiatur, alibi explicuimus [2]; quare hic dumtaxat quaerendum nobis est, utrum principium vitale, seu anima insit plantis, et, si vitam plantis inesse invenerimus, cuiusnam speciei illa sit.

Art. I. — Vitam plantis inesse demonstratur

76. Aliqui veteres, secundum Epicuraeos, et Stoicos, atque non pauci recentes, secundum Cartesium, nullum principium vitale plantis inesse pugnant, atque ex iis alii motus, et effectus plantarum ex sola partium textura repetunt, ita ut non alio discrimine plantae a ceteris corporibus, quam meliori, et nobiliori partium ordine distinguantur [3], vel per vires physicas, et chymicas fieri arbitrantur. Horum sententiam sequenti Propositione refellimus:

77. *Principium vitale, seu aliqua anima plantis inest.*

Probatur. Plantae, uti s. Augustinus inquit, non *tantum ex vi extrinsecus impellente*, *veluti cum ventis agitantur*, sed ex principio sibi *intrinseco moventur*, e. g., cum succum attrahunt, quo nutriuntur, et augescunt, et folia, fructus, aliasque plantas sibi similes edunt [4]. Atqui principium vivens, seu anima iis convenit, quae se ipsa ad o-

---

[1] Cf s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIV, q. II, a. 2 *sol.* 6 c., et a. 4, *sol.* 1 ad 3.

[2] Cf *Dynam.*, c. II, a. 1, et 2, p. 108-110 vol. I.

[3] Praesertim Lamarck, *Philosophie zoologique*, t. I, p. 93, Paris 1809, et *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, t. I, Introd. p. 85, ed. 2, Paris 1835.

[4] *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 16, n. 22.

perandum movent [1]. Ergo vita, seu quaedam anima plantis inest [2].

78. Praeterea, plantae sunt corpora, quae ex pluribus, diversisque organis conflantur, siquidem in eis, aiente B. Alberto M., « sunt radices ori similes, et stipites, et rami, et cetera diversa officia habentia [3] ». Atqui principium substantiale corporum organicorum debet esse anima, quia ipsum efficere debet, ut corpora se ex se ipsis moveant, alioquin organa frustranea essent. Ergo principium substantiale, quod plantis inest, est anima [4].

79. Denique, admissa adversariorum sententia, principium, per quod plantae constituuntur, et operantur, deberet esse idem, ac illud, a quo corpora non viventia essentiam, et operationes suas sumunt, nempe, ut ipsi contendunt, leges mechanicae, sive vires chymicae. Atqui hoc consectarium est absurdum. Ergo.

80. *Minor* ita demonstratur: Leges, secundum quas vegetabilia constituuntur, et operantur, ut alibi diximus [5], ab iis differunt, quae constitutionem, operationesque corporum haud viventium moderantur. Atqui diversitas legum, quae ad constitutionem, et operationes entium pertinent, specificam diversitatem principiorum arguunt. Ergo, etiamsi principium, ex quo corpora non viventia constituuntur, et operantur, consistat, quemadmodum Mechanici, et Chymici contendunt, in legibus mechanicis, vel viribus chymicis, tamen principium, ex quo vegetabilia constituuntur, et operantur, diversum esse debet [6].

---

1 Cf *Dynam.*, c. I, a. 1, p. 97 vol. I.

2 Cf B. Alb. M., *De Plantis*, lib. I, tract. I, c. 9; et s. Thom., I, q. LXXVIII, a. 1 c.

3 *Ibid.* — 4 Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *De An.*, a. 9 c.

5 P. 91. His, quae ibi exposuimus addi potest corpora non viventia, e. g., *aurum*, *lapis*, *ignis*, sub qualibet figura, et vel exiqua mole naturam, viresque suas retinere; sed viventia sine certa quadam figura, et mole nec existere, nec operari possunt.

6 Neque dicas cum P. Tongiorgio (*Instit. phil.*, *Psych.*, lib. I, c. 2, a. 3, § 41-47) plantarum naturam derivari ex viribus, quae ex combinatione virium physicarum, et chymicarum resultant. Nam vires physicae, et chymicae, quocumque modo coniungantur, et permisceantur, supra conditionem naturae mortuae assurgere non possunt. Atqui natura vegetabilium, sive horum operationes, sive leges, quibus ipsae exeruntur, spectaveris, valde praestat naturae corporum

81. Ut hoc magis perspicuum fiat, mente repetendum est plantas non posse nutriri, augescere, aut simile sibi gignere [1], nisi aliquid in novam substantiam transmutent [2]. Atqui partes plantae, quoad variae sint, et exquisita structura ornentur, hanc transmutationem per vires physicas, et chymicas efficere nequeunt; nam hae possunt quidem partes alimenti aliter, aliterve disponere, sed nequeunt illas corrumpere, seu, ut aiunt, alterare, ut inde nova substantia producatur. Ergo, ex adversariorum sententia, operationes plantarum nullo modo fieri possunt. Hinc nobiliores Physici, et maxime nuperi ingenue fatentur perennem circuitum humorum, assimilationem succorum, quibus plantae nutriuntur, et augescunt, et maxime reproductionem per vires physicas, et chymicas nullo modo explicari posse.

82. Itaque pro certo habendum in vegetabilibus, praeter vires physicas, et chymicas, existere principium hisce multo praestantius, quod illis veluti instrumentis utitur d producendas operationes, quae vitales vocantur. Hoc autem principium nos non latet, quemadmodum Cuvierius [3], aliique contendunt. Nam ex iis, quae de principiis constitutivis corporum statuimus, patet principium illud esse formam illam substantialem, quae materiam ad vegetabilium speciem determinat, fonsque est omnium operationum, quas in ipsis observavimus [4].

---

inorganicorum. Ergo si non per vires physicas, et chymicas, uti ostensum est, ne per harum quidem combinationem natura vegetabilium explicari potest. Accedit, quod chymici concorditer sentiunt non posse fieri ullum vegetabile per combinationes virium physicarum, et chymicarum, immo ne unam quidem moleculam organicam; cf Berzelius, *Traité de chimie, Chimie organique*, t. II, p. 207.

[1] Hae, ut diximus (*Dynam.* c. II, a. 1, p. 108 vol. I), sunt praecipue vegetabilium operationes.

[2] Cf s. Thom., *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. I, a. 1, *sol.* 3 ad 1; et *ibid.*, Dist. XII, q. I, a. 2, *sol.* 5 c.

[3] *Le regne animal, distribuè d'après son organisation*, Introd. t. I, p. 17, Paris 1819.

[4] « Ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum, et aliud corpus animatum..., quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere, et corpus esse, sed etiam vivere; aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 1 ad 9.

Art. II. — Cuiusnam speciei vita plantarum sit, inquiritur

Quoniam vegetabilia vivere perspeximus, investigare oportet, num illorum vita sit sui generis, an cum sensitiva confundatur [1].

83. Plantas vim sentiendi habere docuit Plato [2]; quam opinionem inter recentes propugnavit Robinetus [3], et ex nuperis Bichatus [4], aliique.

84. Prop. *Plantae sensibus haud pollent* [5].

Probatur. Cum Auctor naturae sit sapientissimus, Eum in rerum molitione nihil frustra egisse pro certo habendum est. Atqui sensus in plantis frustranei forent. Plantas igitur sensibus carere certum esse debet.

85. *Minor* evincitur hoc modo. Sensus viventibus datur, ut se a causis exterioribus, quae ea destruere adnituntur, tueantur, seque conservent, hoc est, ut quae sibi noxia sunt, vitent [6], quaeque ad vitam necessaria eis sunt, sectentur [7]. Atqui neutro ex capite plantae sensus expostulant. Non quidem ex primo; nam, cum ipsae ob radicem telluri immobiliter adhaereant, et facultate e loco se movendi destituantur, inutile ipsis foret ea, quae noxia sibi sunt, sensibus apprehendere, quia ea effugere non possent. Nec ex altero; opus enim ipsis non est alimenta quaerere, utiliaque a noxiis discriminare; quia necessarium, quo aluntur, humorem eis se ultro offerentem per fibras, et radices hauriunt. Plantae igitur sensibus frustra, nempe sine ullo fine, donarentur [8].

86. Id ipsum ab ipsa observatione plantarum compro-

---

[1] Diximus *cum sensitiva*, nam sententiam Anaxagorae, aliorumque plantas vita rationali gaudere sine ullo examine mittimus, memores Aristotelis, qui ipsam veluti foedam repudiavit (*De plantis*, lib. I, c. 1), et s. Augustini, qui (*De Gen. ad litt., Lib. imperf.*, c. 5) nimis errantes haereticos ita sensisse scripsit.

[2] Cf Clem. Alex., *Strom.*, lib. VIII, c. 4.

[3] *De la nature*, part. VII, c. 5, Amsterdam 1761-1768. In eamdem sententiam post Campanellam (*De sensu rerum*, lib. III, c. 14), et Cesalpinium (*De plantis*, Florentiae 1583), haud latenter Leibnitius propendit; vid. *Lettre* IV *à Mr Bourget.*

[4] *Recherches philosophiques sur la vie, et la mort*, part. I, a. 7, § 3, p. 79, Paris 1805, et *Anatomie générale*, p. 5, Paris 1818.

[5] Cf s. Aug. *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 16, et alibi.

[6] Cf s. Thom., 2a 2ae, q. CLXVII, a. 2 c.

[7] I, q. XCI, a. 3 ad 3. — [8] I, q. XVIII, a. 3 c.

bare possumus. Re vera, plantae nobis haud praebent in se ulla illorum indiciorum, ex quibus nos animalia sensibus pollere colligimus. Primo enim in ipsis non invenimus organa ad sensationes apta, sed organa tantum, quae nutritioni, augmentationi, et reproductioni inserviunt: secundo, non observamus in ipsis illos motus, ex quibus arguere solemus animalia sensationes, et affectiones, quae ipsas concomitantur, in se experiri. Nihil igitur in plantis nobis occurrit, ex quo sensus in ipsis arguere possumus [1].

CAPVT V.

De brutis

Hactenus de infimo genere viventium, nempe plantarum; nunc ad genus, quod illo proxime superius est, nempe brutorum, explicandum accedamus.

ART. I. — Bruta non esse automata demonstratur

87. Cartesius post Pereiram [2] aliquorum veterum sententiam instaurans, contendit belluam esse merum *automatum*, seu machinam affabre constructam, e. g., horologium, ita ut omnes eius operationes non aliud sint, nisi motus, qui legibus mechanicis fiunt [3].

88. Prop. *Belluae non sunt automata, sed vita gaudent.* *Probatur* prima pars. Si bruta essent automata, secundum certas, immotasque naturae leges moverentur. Atqui belluae non moventur secundum has leges. Belluae igitur non sunt automata.

89. *Minor* demonstratur ex praecipua lege motus, quae huiusmodi est: *Corpus in motu positum perseverat eadem velocitate, atque in eadem directione, nisi ab aliqua externa causa aut cohibeatur, aut in alias partes determinetur.* Iam haec lex actionibus brutorum accommodari non po-

---

[1] Cf Alb. M., *Op. cit.*, lib. cit., c. 3. Qua in re advertendum est contra Robinetum motus herbae, quae a manu ipsam attrectante aufugit, quaeque idcirco *casta* vocatur, et motus herbae, quae versus solem vertitur, eamque ob causam nomen *heliotropii* habet, nullum iudicium sensationis praeseferre, sed ex principio vitali repetendes esse, quod varias leges, proprietatesque in variis corporibus subit.

[2] Huius medici hispani extat opus a patris et a matris prenominibus *Antoniana Margarita* nuncupatum, Medinae 1554.

[3] *Discours de la méthode,* part. 5, c. 9.

test. E. g., saepe magna brutorum corpora a solis hordei, vel palearum tenuissimis effluviis, solo clamore, sibilo, vel hominis adspectu determinari possunt, ut a quiete in motum, vel vicissim transeant; insuper equus ab effluviis determinatus, ut ad hordeum accedat, si mediam fossam invenerit, cursum sistit, et fera, quae inter fugiendum directe venatori occurrit, primo velut admirabunda gradum sistit, tum non directe regreditur, sed, semicirculo facto, per aliam directionem se proripit.

90. *Probatur* altera pars. Actiones brutorum sunt spontaneae, nempe a principio activo intrinseco oriuntur. Atqui actiones huiusmodi sunt vitales [1]. Ergo principium vivens in brutis agnoscendum est [2].

91. *Maior*, quae iam ex dictis colligitur, ita comprobatur: In belluis motiones conspicimus illis omnino similes, quae in nobis fiunt. E. g., eaedem in ipsis, ac in nobis, sunt capitis commotiones, eaedem oculorum conversiones, eaedemque, ne cuncta persequamur, pedum elevationes, tensiones et contractiones, atque hae easdem ob causas in nobis, ac in ipsis, fiunt. Atqui huiusmodi motiones in nobis esse spontaneas indubium est. Ratum igitur, indubiumque sit oportet illas in brutis quoque esse spontaneas.

92. Obiic. Cartesiani: Deus in suis operationibus nil frustra molitur, et simplicissimis utitur viis. Atqui Deus potuit automata condere illis motionibus efficiendis idonea, quas in belluis conspicimus. Ergo belluae automata sunt.

93. Resp., *Neg. min.* Et sane Deus, quamvis omnipotens sit, non potest naturas rerum, quas condidit, mutare, quin ipsas res destruat, quia quaelibet res per suam essentiam, seu naturam constituitur. Atqui Deus, si automata, quae Cartesius commentus est, crearet, naturas rerum mutaret. Nam natura cuiuslibet rei, uti in *Ontologia* diximus [3], fons, et principium est operationum eius; operationes autem, quas in belluis observamus, ut modo ostendimus, eiusmodi sunt, ut naturae automati cartesiani

[1] Cf *Dynam.*, c. I, a. 1, p. 97 vol. I.

[2] Cf s. Aug., *Lib. de duab. anim. contr. Manich.*, c. 4, n. 4.

[3] Cap. II, a. 2, p. 13 sq.

*

omnino repugnent. Ergo Deus automata, qualia Cartesius belluas esse contendit, condere non potuit.

ART. II. — Cuiusnam speciei vita brutorum sit, investigatur

94. Inter illos, qui animam inesse brutis tuentur, nemo contendit ipsam esse dumtaxat vegetativam, sed cum omnes animam belluinam esse principium vegetativum fateantur, acriter disputant, utrum sit principium dumtaxat vegetativum, et sensitivum, an etiam intellectivum.

95. Prop. 1ª. *Anima brutorum est sensitiva* [1].

Probatur. Brutorum anatome nos edocet bruta iisdem externis, internisque organis instructa esse, quae vitae sensitivae hominis cum externae, tum internae inserviunt. Atqui « organa, ut scite advertit s. Thomas, sunt propter potentias [2] ». Ergo in belluis facultates sentiendi sunt.

96. Praeterea, bruta actiones exerunt, quae facultates sentiendi expostulant. Ergo anima brutorum est sensitiva. *Antecedens* expositione operationum brutorum demonstratur [3]. Et sane de sensationibus, quae referuntur ad res externas, dubitandum non est; belluae enim illas operationes edunt, quae visui, auditui, gustui, odoratui, et tactui tribuuntur [4]. Quod autem belluae sensationes suas, earumque differentias sentiant, ex eo evincitur, quod ipsae utilia a noxiis discriminant [5]. Phantasticas vero operationes a brutis exerceri vel sola illorum somnia ostendunt [6]. Actiones autem memoriae *sensitivae* valde perspicuae in ipsis sunt. « Memoriam, s. Augustinus inquit, non

---

1 Ex huius propositionis demonstratione sententiae Cartesianae abnormitas magis, magisque confirmatur.

2 I, q. LXXVIII, a. 3 c.

3 In recensendis his operationibus agimus de belluis perfectis, in quibus vis sentiendi, quantum illarum natura fert, tota evolvitur. Sunt enim, quemadmodum inferius dicemus, quaedam species brutorum, quae, cum ad plantas proxime accedant, proindeque infimo sensitivae vitae gradu polleant, perpaucas operationes vitae sensitivae exercent.

4 Cf s. Aug. *In Ioann. c. II*, tract. VIII, n. 2. Quin etiam, ut idem sanctus Doctor advertit (*De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 15), nonnulla bruta in aliquo genere operationum, quas sensitivas dicimus, exercendo hominibus longe excelluut.

5 Cf *Dynam.*, c. III, a. 7, p. 122, vol. I.

6 Cf ibid., a. 8, p. 124.

rerum intelligibilium, sed harum corporearum et bestiae habere sentiuntur [1] ». Nec facultatis, quae *aestimativa* dicitur, belluae expertes sunt, quippe quod « ipsae, ut Genuensis verba usurpemus, de obiectis, quae nondum videre, praeiudicant, ea esse amica, aut inimica praesciunt; nam, si amica fuerint, totae se comparant, ut blande, amiceque excipiant; contra vero, si inimica praesagiant, exasperantur, seque ad proelium veluti accingunt, in aciem, si res ferat, prodíturae [2] ». Denique non sunt minus levia, et frequentia in belluis appetitus sensitivi indicia. Etenim ipsae cibos, et ea, quae vitae sunt necessaria, assequi nituntur; ea, quae sibi noxia sunt, cavent; obstacula, quibus boni sibi convenientis adeptio, aut possessio impeditur, a se amoliri conantur.

97. Prop. 2ª. *Anima brutorum rationis est expers* [3].

Probatur contra Codillachum [4], qui post Rorarium [5], Montanum [6], aliosque [7] tuetur bruta facultatibus intelligendi pollere, tametsi hae arctioribus, quam facultates hominum, limitibus coerceantur [8]. Et sane, si bruta, perinde ac homines, ratione pollerent, cognitionem eorum, quae sibi utilia, aut noxia sunt, rationis investigatione et institutione sociali, perinde ac homines, adquirerent. At-

---

1 *Cont. Epist. Fundam.*, c. 17. Cf *Dynam.*, ibid., a. 10, p. 123 vol. I. Quin etiam bestiae, observante s. Basilio (*Hexaëm.*, Hom. VIII, n. 1), domino suo aberrante, quandoque iter commonstrant.

2 *Dissert. De anima brutorum*, § 4, *Elem. met.*, t. III. Cf *Dynam.*, ibid., a. 9, p. 127, vol. I.

3 Haec concors fuit doctrina veterum Patrum, qui haereticos rationem belluis tribuentes vehementer redarguerunt. Cf s. Basil., Homil. VIII *in Hexaëm.*, n. 2; s. Greg. Nyss., *De opificio hominis*, c. 30; s. Aug., *De Trin.*, lib. X, c. 4.

4 *Traité des animaux*, c. 1, 2, et passim, Amsterdam 1755.

5 *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine*, libri duo, Helmstadii 1728.

6 Montaigne, *Essais*, lib. II, c. 12, Paris 1725.

7 Inter hos commemorandus est Malebranchius, *De inquir. verit.*, lib. V, c. 3, et lib. VI, pars II, c. 7.

8 Condillachum pauci alii secuti sunt, inter quos principem locum obtinet Leroy in suo op., *Lettres sur les animaux par un physicien de Nuremberg*, Paris 1781. Eadem sententia inter veteres Pythagorae, Anaxagorae, et Parmenidi tribuitur, deinceps Plutarcho, Porphyrio, Celso, Manichaeis, aliisque, uti iam innuimus, haereticis probata fuit.

qui bruta, uti advertit s. Thomas, *non ex propria inquisitione* [1], et *sine hoc, quod ab aliis doceantur* [2], utilia a noxiis discriminant, quia, statim ac in lucem eduntur, ea, quae sibi consentanea sunt, sectantur, atque ea, quae sunt contraria, vitant. Ergo bruta ratione non pollent.

98. Praeterea, si belluae ratione pollerent, nec semper operarentur idem, nec omnes operarentur simili modo. Certe non operarentur idem, quia obiectum rationis non est aliquod particulare determinatum, sed universale, et indeterminatum, ac proinde ratio non cogitur ad aliquid determinatum, sed circa multa, atque opposita versatur. Neque omnes eodem modo semper operarentur; quia, cum rationem libertas consequatur, ipsae pro libero intellectus sui iudicio operationes suas diverso modo exererent. Id in animalibus, quae ratione pollent, nempe in hominibus, conspicimus; hi enim multa, diversaque agunt, neque ea, quae agunt, simili modo agunt. Atqui belluae, ut cuique experientia compertum est, idem semper operantur [3], et quae unius speciei sunt, cunctas suas operationes similiter exerunt [4]. Ergo belluae rationis expertes sunt.

99. Exinde hoc aliud argumentum conficere lubet. Illud proprium est animalium, quae ratione pollent, quod singula cum, a noto ad ignotum discurrant, operationes suas in dies perficiunt, et tota species ex singulorum progressu sensim perficitur. Atqui belluae nec singulae suas operationes in dies perficere valent, nec unaquaeque species ex variarum aetatum successione progredi potest, quia ipsae, ut diximus, ad quasdam operationes exercendas naturaliter determinantur, et quae unius speciei sunt, illas similiter exercent [5]. Ergo belluae, cum nullius progressus, perfectionisque capaces sint, ratione carere dicendae sunt [6].

---

[1] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVIII, a. 7 ad 7.

[2] *In lib. II Sent.*, Dist. XX, q. II, a. 2 ad 5.

[3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c.

[4] *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 2 ad 7.

[5] Hoc experientia comprobat. Nos enim videmus belluas toto vitae curriculo easdem operationes edere, eumdemque modum in illis edendis tenere, atque ex historiis animalium identidem conscriptis discimus species brutorum, quae in praeteritis aetatibus observatae sunt, easdem operationes, eodem modo, ac illas, quas nunc conspicimus, exercuisse.

[6] Flourens, ut ab hac difficultate se expediret, contendit belluas in

100. Accedit quod, concessa brutis ratione, nihil certe vetat, quin loquela, quae, aiente s. Thoma, « est proprium opus rationis[1] », eis concedatur, quia pleraque eorum organis ad voces edendas opportunis instruuntur. At bruta habent quidem signa naturalia, quorum ope affectiones suas secum invicem communicant[2]; sed ea a perfectione sermonis longe distant, quia a brutis eduntur naturali instinctu, non autem ea mente, ut affectiones suas aliis manifestent[3]. Itaque belluae nulla vi intelligendi pollent. « Animae bestiarum, ait s. Augustinus, vivunt, sed non intelligunt[4] ».

101. Obiic. Sunt aliquae brutorum operationes, quae quamdam eis intelligentiam esse commonstrant. Ergo.

102. Resp., *Neg. ant.* Et sane operationes illae ex instinctu, non ex aliqua intelligendi vi fieri dicendae sunt. Hoc iam s. Augustinus observaverat. « Multa mira, ait, ante oculos nostros de apibus vera sunt, longe tamen ab huiusmodi irrationabilium animantium, quamvis mirabili, sensu distare rationem, quae non hominibus, et pecoribus, sed hominibus, angelisque communis est[5] ». Quod si nonnullae brutorum operationes quamdam rationis similitudinem praeseferunt, id ab Aquinate hac ratione explicatur: Iudicia brutorum, cum sint *instinctiva*, ac proinde *naturalia*[6], operationibus rerum naturalium similia

---

suis operationibus nec progredi, nec esse ullius progressionis capaces, non quia ratione destituuntur, sed quia ratio in ipsis a reflexione seiungitur. Sed nos Flourensio reponimus reflexionem facultatem intelligendi necessario concomitari; quare, si belluae facultate reflectendi carent, ratio ipsis inesse nequit.

[1] I, q. XCI, a. 3 ad 3.

[2] Cf s. Aug., *De Doctr. Christ.*, lib. II, c. 2, n. 3. « Bruta, inquit s. Thomas, habent valde paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt »; *De Ver.*, q. IX, a. 4 ad 10.

[3] « Etsi bruta animantia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt; sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestationem sequitur »; 2ª 2ªᵉ, q. CX, a. 1 c.

[4] *De Trin.*, lib. X, c. 4, n. 5.

[5] *De gestis Pelagii*, c. VI, n. 18. Cf s. Basil., *Homil.* in illud: « Attende tibi ipsi », n. 2.

[6] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 1 c. Huiusmodi iudicia, ut idem sanctus Doctor inquit, sunt « determinata ad hoc, quod id, quod uno modo proponitur, vel occurrit, eodem modo accipiatur, vel fugiatur »; *Ibid.*, a. 2 ad 7. Cf *Dynam.*, c. III, a. 9, p. 127 vol. I.

sunt. Quare « bruta . . . sequuntur iudicium sibi a Deo inditum [1] »; et proinde « habent motus interiores, et exteriores similes motibus rationis [2] », ita ut « habeant principium ordinatum de aliquibus [3] ».

Art. III.—Utrum anima brutorum materialis, an immaterialis dicenda sit, inquiritur

103. Animam, eamque sentientem, belluis inesse novimus. Iam anima, quae in belluis vegetat, et sentit, una, et eadem esse debet. Re quidem vera, principium, quod in brutis vegetat, et sentit, eorum forma substantialis esse debet, quia est illud, ex quo bruta in sua specie constituuntur, et ex quo effectus sibi proprios producunt. Atqui, ut alibi innuimus [4], in quolibet composito naturali forma substantialis non nisi una esse potest. Ergo unum, et idem est principium, quod in brutis vegetat, et sentit [5]. Quia vero brutum naturam suam specificam sumit non ex eo, quod vegetat, sed ex eo, quod sentit [6], consequens est illud unicum principium, quod forma sub-

---

[1] *Op. cit.*, q. cit., a. 1 c. — [2] 1ª 2ªᵉ, q. XLVI, a. 4 ad 2.

[3] *Qq. dispp.*, ibid. a. 2 c. Exinde sanctus Doctor rationem exponit, qua bruta quamdam *prudentiam participare*, et *futura praecognoscere* dicuntur. Quod ad prudentiam attinet, ita inquit: « Ex hoc contingit, quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia, vel sagacia; non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio: quod ex hoc apparet, quod omnia, quae sunt unius naturae, similiter operantur »; 1ª 2ªᵉ, q. XIII, a. 2 ad 3. Quoad autem *futurorum praecognitionem*: « Ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum praevideret: huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu Divino »; *Ibid.*, q. XL, a. 3 ad 1. Praestat etiam cum eodem sancto Doctore illud advertere, quod nullus *habitus* proprie acceptus in brutis inveniri potest, quia habitus proprie sumti, ut diximus in *Dynam.* (c. I, a. 10. p. 107 vol. I), ratione comparantur, « vires autem sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis » (1ª 2ªᵉ, q. L, a. 3 ad 2). At, quoniam « bruta animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic, vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt »; *Ibid.* — [4] P. 105-106.

[5] Hoc magis perspicuum fiet in *Anthropologia*, ubi de unitate animae in homine disseremus.

[6] « In hoc, quod est sensitivum esse, consistit ratio animalis »; *De sensu, et sensato*, lect. II.

stantialis dicitur, esse principium sentiens, seu principium vegetativum, quod ad altiorem ordinem principii sensitivi assurgit. Et sane, nulli dubium esse potest, quin principium sentiens principio, quod mere vegetativum est, natura sua excellat. Atqui « forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum [1] ». Ergo in brutis una et eadem anima, nempe sentiens, per diversas potentias, quae ab eius essentia fluunt [2], non solum operationes sensitivas, sed etiam quidquid anima vegetans in plantis praestat, exequitur [3].

104. Quaenam sit natura huius principii, quod vegetat, et sentit, inter Philosophos non convenit; ipsi enim pro suorum systematum varietate in diversas sententias discesserunt. At nos secundum theoriam peripatetico-scholasticam de principiis, quae compositum naturale constituunt, naturam animae belluinae explicamus. Atque in primis nonnullas notiones, quae illius systematis veluti consectaria sunt, in memoriam revocemus oportet.

1° *Esse materiale* diversa ratione praedicatur de substantiis completis, ac de forma, quae, uti ex dictis in Capite primo colligitur, est substantia incompleta. Etenim substantiae completae *materiales* dicuntur corpora, quae, cum *actu* iam constituta sint, extensione, divisibilitate, aliisque corporum proprietatibus pollent. Formae autem *materiales* dicuntur illae formae, quarum « esse, ut s. Thomas ait, est per hoc, quod insunt materiae [4] », nempe formae, quae habent esse concretum in materia, ita ut a materia in *esse*, et *operari* pendeant [5]. E contrario, formae *immateriales*, vel *spirituales* dicuntur illae formae, quae a materia in suo *esse* non pendent, proindeque ab ea separatae subsistere possunt. Hinc formae immateriales, secus ac materiales, *subsistentes* nuncupantur [6].

2° Inter *esse materiale* priori significatione acceptum, et

---

[1] I, q. LXXVI, a. 6 c.

[2] « Fluunt ab essentia animae ... in brutis ... potentiae non solum vegetativae, sed etiam sensibiles, a quibus determinatur eorum anima »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 11 ad 2.

[3] Cf *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 c.

[4] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 30. — [5] *Ibid.*, lib. IV, c. 81.

[6] « Formae immateriales sunt per se subsistentes »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. IX, a. 3 ad 5.

esse immateriale, sive inter corpus, et spiritum, nihil medium esse potest. At vero si *materiale* altera significatione sumatur, diversae eius species esse possunt. Nam, cum formae sint materiales ex eo quod a materia in *esse*, et *operari* pendent, ipsae ob diversam rationem, qua *ad materiam deprimuntur* [1], magis, vel minus materiales sunt, ac proinde minus, vel magis ad immaterialitatem accedunt [2].

105. His praestitutis, sequentes propositiones demonstrandas aggredimur.

Prop. 1ª. *Anima brutorum non est materialis eo modo, quo materiale est corpus.*

Probatur. Corpus est aliquid « ex materia, et forma compositum [3]». Atqui anima brutorum est forma, non autem ipsum compositum ex materia, et forma. Ergo ipsa aliquod corpus esse non potest. Praeterea, anima brutorum est principium, per quod ipsa vivunt, et sentiunt. Atqui principium huiusmodi non potest esse corpus, secus omne corpus viveret, et sentiret. Ergo [4].

106. Prop. 2ª. *Anima belluina non est forma immaterialis, seu quae per se subsistit, sed ad genus formarum materialium pertinet, ita tamen, ut ad immaterialitatem proxime accedat.*

Probatur prima pars. « Natura uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur [5] ». Atqui brutorum operationes huiusmodi sunt, ut nonnisi in corpore, et per corpus exerceri possint, quia « operationes animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis [6] ». Ergo anima belluina etiam in suo *esse* a corpore pendet. Atqui forma, quae a materia pendet, non est forma *subsistens*, sed est forma, quae *esse* suum concretum in materia habet, ac proinde genus formarum materialium non supergreditur [7]. Ergo anima belluina ad genus formarum materialium pertinet.

---

[1] *Qq. dispp., De Virtut.*, q. I, a. 1 ad 4.—[2] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68.
[3] I, q. III, a. 2 *sed contr.*—[4] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 58.
[5] I, q. LXXVI, a. 1 c.—[6] *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 11.
[7] « Forma, quae non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subiecti, quia non habet esse, nisi in quantum est actus talis subiecti, et ideo mensura formae est mensura compositi »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. II, a. 3 *sol.*

107. Idem argumentum hac alia ratione exhiberi potest: Omnis res secundum suam formam, sive secundum suam speciem agere debet, quia forma est principium, ex quo actiones oriuntur; quapropter, si anima belluina esset forma subsistens, proindeque immaterialis, actiones cognitrices eius circa immateriale versari deberent. Atqui consequens est falsum, quia cognitio brutorum, uti ostendimus, supra sensilia non assurgit. Ergo anima belluina genus formarum materialium non supergreditur [2].

108. Altera pars ex cognitione sensitiva, quae belluarum propria est, facile colligitur. Enimvero « ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis [3] ». Atqui sensus species rerum sensibilium *accipit quidem cum earum conditionibus materialibus*, sed tamen *sine materia* [4]. Ergo, sicut anima intellectiva ex eo, quod « abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus [5] », est immaterialis; ita anima sensitiva, in qua « sunt species rerum sensibilium, sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem, et conditiones individuales, quae consequuntur materiam [6] », non esse quidem forma immaterialis, sed ad immaterialitatem proxime accedere dicenda est [7].

Art. IV.—Qua ratione anima belluina indivisibilis sit, explicatur

109. Brutorum anima spectari potest vel dumtaxat prout est in se aliqua forma, abstracta a corpore, quod infor-

---

1 Id iam Gennadius (*De Eccles. Dogmatibus*, c. 17, App. ad *Opp. s. Aug.* t. VIII) docuerat hisce paucis: « Solum hominem credimus habere animam *substantivam*..., animalium vero animae non sunt *substantivae* ».— 2 I, q. LXXXIV, a. 2 c.

3 *Ibid.* — 4 *Ibid.*— 5 *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 13 c.

6 Exinde perspicitur animam belluinam non esse materialem, perinde ac formae rerum animae expertium, atque animae vegetabilium. Etenim cognitio sensitiva supergreditur non solum operationes rerum vita expertium, quia hae sunt a principio extrinseco, illa autem a principio intrinseco; sed etiam operationem animae vegetabilis. Nam operatio vegetabilis « fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis »; verum cognitio sensitiva expostulat quidem quasdam qualitates corporeas, « non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi »; I, q. LXXVIII, a. 1 c.

mat, vel prout *actu* corpus informat. Iam, si priori modo consideretur, nonnisi veluti indivisibilis cogitari potest. Etenim divisibilitas est proprietas quantitatis, atque haec materiam consequitur; quare, cum forma non sit materia, sed ad materiam se habeat, veluti actus ad potentiam, necesse est formam secundum se esse unam, et indivisam [1].

110. Si altero modo spectetur, certum etiam est ipsam non esse in se divisibilem in partes, quae ex quantitatis divisione exurgunt; siquidem, cum divisio in partes quantitatis nonnisi corporum sit, ipsa in anima brutorum, quae, uti ostendimus, corpus non est, obtinere nequit [2]. Quocirca quaestio circa illud tantum vertitur, utrum anima belluina, prout corpus informat, sit divisibilis *per accidens*, hoc est, ratione extensi, quod informat.

111. Prop. *Animalium praecipue perfectorum anima ne per accidens quidem divisionem admittit.*

Probatur. Non aliae formae possunt esse divisibiles per accidens, nisi quae divisibili ratione materiam informant, adeo ut in qualibet earum partium, in quas quantitas dividitur, forma maneat [3]. Atqui in animalibus perfectis anima indivisibili ratione corpus informat. Ergo ipsa ne per *accidens* quidem divisibilis est.

112. *Minor* demonstratur hoc modo: Indivisibili modo informatur ab anima illud corpus, quod ex pluribus organis coalescit, quorum singula diversam, ac totum, rationem habent, atque ita inter se connectuntur, ut unum, cum a toto separatur, actiones sibi proprias exercere non possit; nam non possent illa diversa organa hoc modo inter se connecti, nisi instar unius indivisibilis ad animam,

---

[1] Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 42, n. 13. E. g., *igneitas*, si a corpore, quod igneum est, seiuncta consideretur, nonnisi tamquam aliquid simplex intelligi potest.

[2] Id magis perspicuum fiet in *Anthropologia*; in hac enim ostendemus obiectum cognitionis sensitivae, quam brutis inesse iam vidimus, non posse attingi ab aliqua re multiplici.

[3] Cf s. Thom., I, q. LXXVI, a. 8 c. Unde, monente eodem sancto Doctore, in corporibus animae expertibus « potest dividi unumquodque eorum in diversas partes similes specie, sicut patet in aere, aqua, et in corporibus mineralibus. Unde oportet quod, si partes sint similes specie ad invicem, et toti, forma specifica post divisionem sit in utraque partium »; *In lib. II De Anim.*, lect. IV.

a qua informantur, sese haberent. Atqui eiusmodi est corpus organicum animalium perfectorum; nam, si in duo corpora dividatur, nullum eorum formam totius retinet, et nulla pars a toto discerpta vivere, et operari potest. Ergo corpus organicum animalium perfectorum indivisibili ratione ab anima informatur [1].

113. Diximus animalium *perfectorum*; nam animae animalium imperfectorum, « quia imperfectiores sunt aliis, modicam diversitatem organorum requirunt. Et inde est, quod una pars decisa potest esse animae susceptiva, utpote habens tantum de organis, quantum sufficit ad talem animam suscipiendam [2] ». Hinc fit, ut haec animalia imperfecta, cum in partes secantur, tot constituant animalia, quot sunt partes sectae.

114. Quanam autem ratione haec animae brutorum divisibilitas accipienda sit, idem sanctus Doctor explicuit his paucis: « In animabus *annulosis* [3], quae decisa vivunt, est una anima in actu, et multae in potentia; diviso autem corpore animalis praedicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse actu [4] ». Et sane, in corpore animalis imperfecti non nisi una anima *actu* esse potest, quia, cum unicum sit animal, principium eius formale unicum esse debet. At, si corpus in plures partes dividatur, animae in singulis partibus actu esse incipiunt, quippe quod singulae partes, in quas corpus animalis imperfecti dividitur, organa ad vitam sufficientia habent. Qua de re in a-

[1] Inde patet animam brutorum non esse indivisibilem ex eo, quod a materia non pendet, ac proinde ordinem formarum materialium excedit: sed ex eo dumtaxat, quod indivisibili ratione corpus informat, ita ut ad diversas huius partes non nisi velut ad unum, et indivisibilem organismum se habeat. Quapropter ex hac indivisibilitate animae brutorum haud colligi potest ipsam, perinde ac animam humanam, esse spiritualem.

[2] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 12 ad 5. Idem dicendum est de anima plantae, nam haec, « quia imperfecta est in ordine animarum, non requirit magnam diversitatem in partibus; unde anima totius potest salvari in aliqua partium »; *In lib. II De Anim.*, lect. IV.

[3] Dicuntur animalia *annulosa* illa, quae sceleto destituuntur, et pro fulcimento habent pellem plexibus transversariis, veluti *annulis*, distinctam; cuiusmodi sunt, e. g., *bombyces*.

[4] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

ita et per virtutem praedictam transmutatur materia, ut generetur conceptum [1] ».

119. Prop. 2ª. *Animae belluinae, dissoluto corpore, intereunt, quatenus per accidens corrumpuntur.*

Probatur prima pars. Anima belluina non subsistit in se, sed totum *esse* eius in unione ad corpus consistit. « Non est, ait s. Thomas, anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato [2] ». Ergo, corrupto corpore, ipsa permanere non potest [3]. Praeterea, *operatio*, ut fert effatum,

---

[1] *Qq. dispp.*, ibid. ad 7. Scholastici post Aristotelem (*De animalium generatione*, lib. I, c. 1), et fere omnes Patres putarunt esse quasdam species animalium, quae generantur sine semine, et ex corruptione materiae inorganicae (Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, ibid., a. 11 ad 12). A recentibus huiusmodi generatio vocatur *spontanea*, quia animal sine semine, proindeque veluti *sponte* producitur, vel *heterogenia*, quia a parente diversae naturae, nempe *inorganicae*, gignitur. Acriter autem de hac generatione spontanea ab ipsis disputatur (cf Pouchet, *Hétérogénie, ou Traité de la génération spontanée*, c. 1, Paris 1859; apud quem historiam huius controversiae non solum in recenti, sed etiam in veteri et media aetate videre licet). Illud nobis adnotandum est, quod theoria generationis spontaneae, si secundum ss. Patres et Scholasticos explicetur, a Spiritualistis veluti materialismo favens immerito reiicitur. Nam ss. Patres, et Scholastici censuerunt materiam inorganicam producere animalia quarumdam specierum infimarum; non quod vim propriam suae naturae ad illa producenda habet, sed quod Deus in creatione mundi addidit elementis, puta aquae vel terrae, quamdam virtutem foecundantem, quae suppleat vim seminis, et per quam in quibusdam circumstantiis posita, atque actione causarum exteriorum adiuta animalia quaedam imperfecta producunt (Cf s. Basil. *Hexaëm.*, Homil. VII, n. 1; s. Aug., *De Trin.*, lib. III, c. 8, n. 13; s. Thom. I, q. LXXI, art. un. ad 12). Diximus, *si secundum ss. Patres et Scholasticos explicetur*; nam Moleschott, dux hodiernae Scholae materialisticae, eiusque in Germania sectatores, maxime Büchner (*Force, et matière*, ed. 7, Paris 1863), post non paucos atheos, et materialistas saec. XVIII, theoriam generationis spontaneae hoc sensu tuentur, quod viventia ex materia inorganica per solas vires physicas, et chymicas eiusdem progignuntur. Iam vitam ex viribus physicis, et chymicis materiae inorganicae repetere materialismo re vera favet. Cf quae hac de re praeclare exposuit Henr. Sauvé, Can.Theol. Vallis-Vidonis (nunc Andegaven. Universit. cathol. Rector magnificus) in duobus art. Ephem. *Le Monde* (11 et 12 Sept. 1864) sub nomine *Barrier*, quos italice redditos evulgavit *La Scienza e La Fede*, vol. LVI, Napoli 1865, *Delle generazioni spontanee in riguardo alla Fede e alla ragione.*

[2] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57.

[3] Cf s. Basil., *In Hexaëm.*, Hom. VIII, n. 2; s. Greg. M., *Dialog.*, lib. IV, c. 2; s. Bernard., *Ep.* CIV.

sequitur existentiam; hinc, si anima belluina corpori superesset, operationibus sibi consentaneis expoliari haud posset. Atqui anima belluina a corpore separata nullum operationum genus exercere potest; siquidem actio est propria rei perfectae, proindeque subsistentis [1], anima autem belluina est forma non subsistens. Ergo ipsa ne in *esse* quidem perdurare potest [2].

120. *Probatur* altera pars. Interitus rerum, ut iam innuimus [3], vel per *annihilationem*, vel per *corruptionem* intelligi potest. Atqui anima belluina priori ratione interire dicenda non est, tum quia Deus, a quo huiusmodi rerum destructio dumtaxat fieri posset, nullam rem in nihilum redigit [4]; tum quia in *non esse* redigi illud tantum cogitari potest, quod *esse* sibi proprium habet, anima autem belluina non habet aliud *esse*, nisi compositi. Neque ipsa per se corrumpi dici potest; corruptio enim, et generatio, ut alibi diximus [5], non formae, sed composito substantiali proprie convenit. Reliquum igitur est, ut dicatur animam belluinam ex eo interire, quod, corrupto composito animali, *per accidens* corrumpatur [6].

Art. VI. — Corollarium ex theoriis iam praestitutis deducitur

121. Wolfiani sententiam Scholasticorum de natura animae belluinae, quae et aliquid materiale est, et cognitione sensitiva gaudet, materialismo viam sternere contendunt. At vero ex iis, quae iam explicavimus, sententiam illam a materialismo longe abhorrere facile intelligitur. Re sane vera, secundum materialismum, illud, quod co-

---

[1] « Formae non subsistenti non competit proprie ut agat, agere enim rei perfectae, et subsistentis est »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57.

[2] Cf s. Bernard., *Serm.* V *in Cant.* Hinc veluti absurda reiicienda est opinio eorum, qui animam belluinam non interire cum corpore, sed uno corpore dissoluto, in aliud belluinum perenniter migrare tuentur. Etenim ipsa non posset dissolutioni unius corporis superesse, aliudque informare, nisi in se subsistere, et operari sine corpore posset; quae duo animae belluinae non conveniunt.

[3] P. 106. — [4] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 4.

[5] Pag. 106, not. 3.

[6] I, q. LXXV, a. 6 c. Animae autem belluinae, corrupto corpore, *per accidens* corrumpuntur ex eo quod « desinunt esse per hoc, quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 3 ad 2.

gnitione sensitiva pollet, est corpus, vel quaelibet forma corporea. Atqui ex sententia Scholasticorum neque corpus, neque quaelibet forma corporea cognitione sensitiva pollet; nam anima belluina, cui cognitio sensitiva attribuitur, non est corpus, imo indivisibilis est, atque etsi forma materialis sit, tamen ipsa a ceteris formis materialibus differt. Ergo illam sententiam materialismo viam sternere summa iniuria asseritur. Neque dicas animam belluinam, etsi ceteris formis materialibus antecellat, tamen ab iis non differre, tum quia est, perinde ac illae, materialis, tum quia per virtutem corpoream producitur. Etenim, quod spectat ad primum, formae materiales, ex Scholastico rum sententia [1], non pollent eadem perfectione, sed maiorem, vel minorem gradum perfectionis admittunt, prout magis, vel minus ad materiam *deprimuntur*. Atqui in formis, ut s. Thomas docet, differentia invenitur, « per hoc, quod una perfectior existit, quam alia [2] ». Ergo eo ipso, quo anima belluina ceteris formis antecellit, ab illis differre dicenda est, ac proinde sibi esse proprias operationes, quae aliis non conveniunt, quia « ex diversitate formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia [3] ». Quod attinet ad alterum, ex iam dictis [4] patet, animam belluinam per virtutem corpoream produci non tamquam per causam principalem, sed tamquam per causam instrumentalem. « Virtus seminis disponit materiam, virtus autem animae dat formam materiae in generatione animalis [5] ».

CAPVT VI.

De rerum mundanarum nexu et ordine

Ex pluribus, inaequalibusque rebus mundanis unicum illud systema, quod *mundus* vocatur, constitui non posset, nisi quodam nexu illae inter sese continerentur, atque ad unicum ordinem concurrerent. De hoc igitur nexu, et ordine disserendum nobis est.

---

1 Cf p. 137. — 2 *Contr. Gent.*, lib. III, c. 97. — 3 *Ibid.* — 4 Pag. 143.
5 I, q. CXVIII, a. 2 ad 3. Cf *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 2. Circa brutorum animam praestat legere novissimum opus, *Lettre critique—L'immortalité de l'ame des bêtes jugée par saint Thomas d'Aquin*, par l'abbé J. Beney, Autun 1873.

Art. I. — Rerum mundanarum colligatio exponitur

122. Scholastici post Nemesium [1], Auctorem *Librorum Areop.* [2], aliosque antiquos docuerunt diversas naturas rerum, ex quibus mundus conflatur, ita comparatas esse, ut omnes secum congruo naturalique nexu coniungantur, et veluti totidem annuli unicam catenam, aut veluti totidem gradus unicam *scalam* [3] componant.

123. Iam quinque gradus in scala creaturarum inveniuntur, quos s. Thomas [4] exposuit hoc modo: Infimum locum tenent mineralia, seu res, quae sunt expertes vitae, ideoque dumtaxat veluti *substantiae* spectantur. Super mineralia excellunt plantae, quae vitam quidem habent, sed tantum *vegetativam*; et quoniam vita vegetativa est omnium infima, ideo nomen genericum sumunt, et *substantiae viventes*, vel *viventia* dicuntur. Supra plantas assurgunt *belluae*, quae vita *vegetativa* simul, et *sensitiva* gaudent, et *animalia* vocantur, quia animal per sensum a reliquis rebus discriminatur. Belluis succedunt homines, qui vitam non modo vegetativam, et sensitivam, sed etiam *rationalem* habent, et *substantiarum rationalium* voce designantur, quia ratio hominem a ceteris rebus discernit. Hominibus, ceterisque creaturis Angeli longe excellunt, qui vita *intellectuali* pollent, et substantiae *intellectuales* nuncupantur, quia res non ratiocinatione, sed per species intelligibiles a Deo infusas cognoscunt.

124. Porro has diversas naturas rerum inter sese quodam modo contineri ostendimus sequenti Propositione:

Colligatio inter res mundanas reapse existit.

Probatur. Diversae species rerum, etsi discriminentur inter se per differentias, nempe qualitates essentiales, quae sunt singularum propriae, tamen secum consentiunt per genus, cui subiiciuntur. Enimvero, etsi vegetabilia differant a mineralibus, quia illa vivunt, haec vero vita ca-

---

[1] *De nat. hom.*, c. 1.

[2] *De Div. Nom.*, c. V, n. 3, c. VI, n. 3, et c. VII, n. 3.

[3] Universitas rerum a Scholasticis cum *scala* comparatur, quia Deus per res ab eo creatas a nobis cognoscitur, et ideo hae, prout aliae alii excellunt, considerandae sunt veluti totidem gradus, per quos mens humana, quantum eius imbecillitas patitur, ad cognitionem Dei ascendit.

[4] *Comm. in c. VIII De Div. Nom.*, lect. I.

rent, tamen in eo conveniunt, quod utraque sunt substantiae. Animalia a vegetabilibus dissident, quod ipsa sensum habent, quo plantae carent; at in eo consentiunt, quod ambo vivunt. Homines a brutis discriminantur, quod ratione praediti sunt; sed, perinde ac bruta, sentiunt. Cum sint Angeli substantiae mere intellectuales, differunt ab hominibus; sed hi cum illis conveniunt, eo quod intelligunt. Insuper ex diversis speciebus una est altera perfectior [1], immo in eadem specie sunt diversi essentiales gradus perfectionis, indeque diversae, ut recentes, aiunt, *classes* existunt [2]. Ex hoc fit, ut nobilior natura per speciem, vel classem inferiorem, quam complectitur, cum ea, quae ignobilioris generis est, coniungatur, et vicissim, ut natura inferioris conditionis per speciem, sive classem perfectiorem, quae in ea continetur, genus rerum, quae nobiliori natura pollent, quodammodo attingat [3], nempe ad illud magis accedat. E. g., bellua per *ourang-outang* cum homine, et per polypum cum planta coniungitur [4]. Atqui in his, secundum Scholasticos, colligatio rerum mundanarum consistit. Ergo.

Art. II. — Leibnitiana lex continuitatis expenditur

125. Rerum mundanarum colligatio secundum Scholasticorum sententiam ita intelligenda est, ut etsi, e. g., quaedam plantarum species ob maiorem sui excellentiam

---

1 « In rebus naturalibus gradatim species ordinatae videntur. Sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus »; I, q. XLVII, a. 2 c.

2 Haec perfectionis essentialis gradatio speciem humanam non complectitur; nam, cum homo in genere substantiarum intellectualium infimum locum teneat, non est possibile inveniri in eadem specie humana plures gradus perfectionis, per quos ipsa in plures species, seu classes, aliam alia perfectiorem, subdividatur.

3 *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68, et *Comm. in c. VIII De Div. Nom.*, lect. IV, et XXX.

4 Manifeste falsum est illud, quod Lockius (*Op. cit.*, lib. III, § 6, 12) voluit, ab homine seriem creaturarum intellectualium usque ad Deum assurgere, quemadmodum ab homine series creaturarum aspectabilium usque ad infimos insensibiles gradus descendit. Et sane, nulla res creata esse potest adeo perfecta, ut annulus sit ad coniungendam universitatem rerum creatarum cum Deo; nam inter Deum, et quamlibet creaturam, etsi *summam*, *infinita distantia est. In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, q. I, a. 2 *sol.*

ad speciem belluinam, et ob eamdem rationem aliquae species belluarum ad hominem magis accedant; tamen magnus existat hiatus differentiae essentialis, e. g., inter plantam, et brutum, atque inter istud, et hominem, quicumque sit gradus perfectionis vel in planta, vel in bruto; quocirca secundum illos Doctores inter res mundanas adest connexio, sed non continuatio. At vero non pauci recentes, inter quos Bonnetus [1], Leibnitius [2] secuti illam colligationem per *legem continuitatis* explicare contendunt. Omnes species rerum, secundum ipsos, ita inter se, veluti totidem annuli unius catenae, colligantur, ut *unicam* et *continuam* lineam efforment, quae a regno minerali ad vegetabile, a vegetabili ad animale, et ab animali ad hominem progreditur. Haec autem continuatio fit per species *aequivocas*, nempe species, quae inter duas quasque sunt mediae, et participes proprietatum, quae ambarum propriae sunt.

126. Prop. *Lex continuitatis absurda est.*

Probatur. Repugnat dari illas species *aequivocas*, seu *medias*, per quas catenam entium esse continuam Leibnitius, eiusque asseclae volunt. Ergo.

127. *Antecedens* ita demonstratur: Nulla species rerum ex proprietatibus, quae secum pugnant, componi potest; quia pugnantium proprietatum una alteram tollit. Atqui, si darentur species *aequivocae*, seu *intermediae*, hoc est, species participes proprietatum, quae duabus speciebus eodem genere comprehensis insunt, hae ex proprietatibus secum pugnantibus constarent; quippe quod, cum genus per oppositas differentias in species distribuatur, species intermediae ex oppositis, sive secum pugnantibus proprietatibus componi deberent. Ergo nullae species aequivocae, sive intermediae dari possunt [3]. Sane si inter mi-

---

[1] *Principes philosophiques sur la cause première, et son effet*, Neuchâtel 1783.

[2] *N. E.*, lib. III, c. 6, § 12, et alibi. Haec theoria a Bernouillio (*Discours sur les lois de la communication du mouvement*, Paris 1727) profecta est. At Leibnitius ipsam adeo excoluit, perpolivitque, ut eius auctor vulgo habeatur.

[3] Ut id magis declaretur, mente reputandum est huiusmodi species aequivocas omnino differre a speciebus illis intermediis, de quibus locuti sumus in *Logica* (p. I, c. I, a. 3, p. 13, vol. I.), nempe quae speciei superiori, veluti generi, subiiciuntur, puta *animal viventi*, et

nerale, et vegetabile, inter vegetabile, atque animal, inter animal denique, et hominem essent species aequivocae, hoc est participes proprietatum utriusque speciei, existerent in natura rerum species, quae ex proprietatibus oppositis constarent, nempe, res viventes simul, et mortuae, res sensu praeditae, et expertes sensus, itemque res rationales, et irrationales.

128. Hoc argumentum metaphysicum cum accuratis, repetitisque observationibus concordat; siquidem ex iis compertum est diversos gradus perfectionis, qui in quibusdam speciebus inveniuntur, ultra naturam earum haud assurgere; ita ut nullae species aequivocae, vel intermediae in ipsis existere queant.

129. Neque specierum continuatio ex iis, quae ab eius fautoribus adducuntur, probatur. Etenim de hoc dumtaxat inter eos convenit [1], nempe polypum esse speciem ae-

---

ad speciem inferiorem, velut genus eius, referuntur, puta *animal* ad *hominem*, vel *belluam*. Etenim hae species, uti apposite B. Alb. M. (*De praedicab.*, tract. IV, c. 3) observavit, vocantur mediae, non quod sunt participes specierum, inter quas interiacent, sed quod unaquaeque illarum essentiam superioris speciei peculiari differentia determinatam habet, et totam essentiam suam cum inferiori communicat, in qua ipsa per novam differentiam determinatur. At species rerum eo modo, quo Leibnitius, et Bonnetus eas acceperunt, *mediae*, seu *aequivocae* essent *participatione extremorum*, hoc est, ita ut partim ab uno, et partim ab alio extremo efficerentur.

[1] Omnes propugnatores legis continuitatis speciem aequivocam inter belluam, et vegetabile esse polypum tenent. De transitu autem a bellua ad hominem inter eos non convenit. Sunt, qui cum Buffono, aliisque fatentur speciem aequivocam inter hominem, et belluam non inveniri. Contrariam sententiam tuentur Lockius, Leibnitius, et Buchnerus. Lockio visum est hanc speciem aequivocam ab iis hominibus constitui, qui imbecilles sunt a nativitate (*Op. cit.*, lib. III, c. 2, § 22). Leibnitius fassus est nullam speciem mediam inter hominem et belluam in nostro terrarum orbe inveniri, sed contendit nihil prohibere, quin illam in alio orbe existere putetur (*N. E.*, lib. IV, c. 16, § 12). Denique impius Buchnerus hodie pertendit Aethiopes esse speciem aequivocam, per quam species belluina cum humana continuatur, quia ipsi in sua structura organica prae se ferunt multa, quibus ad simiam proxime accedunt (*Force et matière*, p. 75, et 76, ed. cit.). Sed haec commenta Lockii, Leibnitii et Buchneri sunt adeo futilia, ut vix confutatione egeant. Et sane, quod ad Lockium attinet, sicut, aiente s. Augustino, « videmus infantilem animam nondum coepisse uti ratione, et tamen eam rationalem dicimus » (*De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 7, n. 10); ita homines, qui imbecilles a nativitate sunt, etsi ra-

quivocam inter belluam, et vegetabile. At id omnino falsum est [1]. Nam polypus, etsi, ob structurae organicae simplicitatem, propius, quam ceterae belluae, ad plantam accedat, tamen est *animal*, et *non aliud*, nisi animal; quia perinde ac animal, sentit, se ipsum movet, et nutrit, manducat et digerit [2].

Art. III. — De nexibus dynamico, et teleologico rerum mundanarum

130. Nexus rerum mundanarum non solum ex eo exur-

---

tione non utantur, tamen rationales, ac proinde homines, dicendi sunt. Quod ad Leibnitium spectat, quidquid sit de aliis mundis, quos sibi fingit, procul dubio entia, ex quibus hic mundus constat, ita ab se invicem pendere debent, ut inde unicum systema exurgat. Atqui in quolibet rerum systemate, Leibnitii iudicio, nullus hiatus esse debet. Ergo, si qua species aequivoca inter hominem, et belluam daretur, haec in nostro hoc mundo inveniri deberet. Denique Buchnerus delirat, non philosophatur. Nam, quaecumque sit similitudo, quae, structura organica spectata, inter simias, et Aethiopes intercedit, certum est Aethiopes ratione pollere, qua simiae, perinde ac reliquae bestiae, carent, eorumque aliquos ipsam adeo excoluisse, ut viri in primis eruditi, atque acuti evaderent.

[1] Cf Flourens, *Histoire des travaux, et des idées de Buffon*, et Cuvier, *Histoire des travaux*, etc.

[2] Magis autem absurda est opinio illorum, qui cum Robineto (*Considération phil. sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou Les essais de la nature, qui apprehende à faire l'homme*, Amsterdam 1768) quotquot sunt in mundo, diversas naturas, non esse aliud, nisi diversa *rudimenta* unius naturae, nempe humanae, et diversas aetates, quas unica illa natura percurrit, usque dum formam omnium perfectissimam, nempe humanam, assequatur. Sane, si omnes species sunt transmutationes unius speciei, consequitur unicam esse omnium rerum, quae sunt, essentiam, seu substantiam, et dumtaxat accidentia diversa. Atqui hoc absurdum est, quia diversae naturae, seu species rerum, ex quibus scala mundi constituitur, secundum essentiam, ut vidimus, ab se differunt. Ergo absurda est opinio eorum, qui omnes naturas rerum ab unius speciei evolutione repetunt. Accedit 1° quod vita, quicumque gradus eius sit, ex evolutione naturae, quae in primis ex evolutione materia bruta est, secundum hanc sententiam, exurgeret; id quod de vita vegetativa et sensitiva abnorme esse ostendimus, et magis absurdum esse quoad vitam rationalem hominis suo loco demonstrabimus. 2° Quod si mundus, uti philosophi isti contendunt, ex vi uni primitivae speciei insita effectus fuisset, Deus omnium, quae extra ipsum sunt, auctor non esset; id quod maxime impium est asserere. De sententia autem huic valde affini, quam Lamarckius, Darwin aliique hodie propugnant, in *Anthropologia* dicemus.

git, quod ipsae, eo, quo exposuimus, modo, inter sese colligantur, sed etiam ex eo, quod mutuam in sese actionem exercent, atque ex eo, quod una alteri inservit. Hinc duo modi connexionis rerum, nempe per *causarum efficientium*, et per *causarum finalium* colligationem existunt; quorum primus nexus *dynamicus* [1], alter *teleologicus* [2] appellari solet.

131. Prop. 1ª. *Nexus dynamicus in mundo invenitur.*

Probatur. Nexus dynamicus in mutua rerum in se actione consistit. Atqui res, ex quibus mundus constat, vim actuosam in sese invicem exercent. Ergo.

132. *Minor* ex ipsa contemplatione rerum evincitur. Etenim certum est res corporeas aliquid in organa sensoria corporis nostri agere, quippe quod, nisi quidquam in ea agerent, illarum sensationes in nobis fieri non possent. Certum quoque est nos in res corporeas, quibus circumdamur, multa agere, ut illas ad nostrae vitae utilitatem, oblectationemque accommodemus. Certum denique est res corporeas in se ipsas aliquid invicem agere; constat enim inter omnes terram, et corpora coelestia se mutuo attrahere vi gravitationis, unde regularis ille motus planetarum exoritur, corporaque, quae in terra sunt, sive simplicia, sive mixta, mutuas actiones in se exerere ob vim attrahendi, et repellendi, qua pollent [3].

133. Prop. 2ª. *Nexus, qui per causas finales efficitur, in mundo existit* [4].

---

[1] Ita dicitur a *vi*, seu *energia* (δύναμις), quam res naturales in se exercent.

[2] Ita appellatur a *fine* (τέλος), cuius gratia una res alteri inservit.

[3] Hanc propositionem demonstrantes pro certo sumsimus, omnes res, quae in mundo sunt, vi actuosa pollere. Id enim tum ex iis, quae de viventibus, immo de ipsis corporibus inanimis iam dicta sunt, aperte colligitur, tum ex theoria de principiis constitutivis rerum, materiali nempe, et formali; principium enim formale, ut suo loco vidimus, est principium activum, quia quaelibet res ex eo ipso, quo constituitur, vim operandi accipit. Hinc s. Damascenus: « Actus est vis, motioque cuiusque substantiae, qua caret illud solum, quod non est »; *De fide orthod.*, lib. II, c. 23. Argumentis autem, quibus cum Malebranchio omnem activitatem, vel cum Leibnitio activitatem transeuntem substantiis creatis repugnare probatur, nullum pondus inesse iam alibi (*Ontol.*, c. IX, a. 2, p. 63, et a. 7, p. 71, et sq) ostensum a nobis est.

[4] Philosophis, quos causis finalibus infensos esse innuimus in *Ontol.*

Probatur. Partes universi, ut s. Thomas inquit, ita *ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus ad invicem*[1]. Atqui exinde nexus teleologicus exurgit. Ergo.

134. *Maior* ex phaenomenis, quae in tota hac rerum universitate cernuntur, ea evidentia probatur, qua nulla maior desiderari potest. Enimvero sive in coelum, sive in terram, sive in mare oculos coniiciamus, in phaenomena incidimus, quae rerum alias aliarum finibus, commodisque inservire luculenter commonstrant. E. g., ex viventibus plantae ad nutrimentum belluarum, et hominum adhibentur, et belluae in usum, commodumque hominum cedunt. Res vitae expertes, puta aqua, aer, aliaque huiusmodi, ad plantarum, belluarum, et hominum bonum comparatae sunt. Atmosphera respirationi, et sustentandis vaporibus, qui ex aquis oriuntur, deservit; venti vapores in nubes cogunt, et noxias exhalationes dissipant; aquae ex montibus decurrunt, ut plantae, bruta, et homines ad vitae conservationem ipsis utantur. Tota terra, corporaque coelestia in sese invicem gravitant, et gravitatione sui concentum illum, sive harmoniam efficiunt, quae astronomos incredibili stupore percellit. Hic vero concentus non modo inter diversas naturas rerum, ex quibus

---

(ibid., a. 4, p. 67, not. 1), adiiciendi sunt, praeter Robinetum, alioque Materialistas, atque Atheos saec. XVII, et XVIII, omnes, qui post Augustum Comteum philosophiam *positivam*, seu materialisticam in Gallia, et in Anglia hodie tuentur, necnon Büchnerus, aliique Materialistae Germaniae. Argumenta, quibus causas finales admittendas esse probatur, videantur *ibid.*, p. 66-67. Sunt autem qui cum Bacone, et Cartesio, etsi causas finales in mundo dari non negent, illarum tamen investigationem progressui naturalium scientiarum valde noxiam esse contendunt. At contra, cognitio causarum finalium ad leges phaenomenorum inveniendas magno praesidio est, tantum abest, ut sit impedimento. Et sane, cognito fine cuiusque rei, facile est operationes cognoscere, quae sunt propriae eius, quia omnis res per operationes suas finem sibi praestitutum assequitur, et natura finis cuiuslibet rei cum natura operationum eius consentire debet. Atqui cognitio operationum naturae ad cognitionem legum, secundum quas phaenomena eveniunt, nos ducit, quia leges phaenomenorum non sunt aliud, nisi leges, secundum quas res corporeae necessario operantur. Ergo, cognitis finibus rerum, nullo negotio possunt cognosci leges phaenomenorum, quae circa ipsas versantur.

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 78, n. 3. Cf s. Aug., *Contr. Faust.*, lib. XXI, c. 13.

mundus conflatur, sed etiam inter partes organicas cuiuslibet viventis conspicitur [1]. In his enim, uti a Blainvilleo [2] demonstratum est, singula organa ad easdem operationes in eadem specie destinantur, atque ita inter se connectuntur, ut integer, perfectusque organismus inde existat.

135. Ex eo autem, quod nexus finium inter res mundanas existit, illud, tamquam corollarium, consequitur, res mundanas ad unicam causam finalem, quae extra mundum est, referri. Et sane, res mundanae nexu finium inter se connectuntur ex eo, quod sunt partes unius entis compositi, nempe mundi. Atqui omnes partes entis compositi ad eiusdem entis compositi finem, qui nonnisi unus esse potest, assequendum concurrunt. Ergo res mundanae ex eo, quod per nexum finium suorum inter se connectuntur, ad unicam causam finalem mundi referuntur. Haec autem extra ipsum mundum existere debet, quia in rebus creatis finis extra rem, cuius est finis, invenitur [3].

Art. IV. — De ordine naturae, et primum quaedam circa ipsum notiones praestituuntur

Postquam rerum mundanarum nexum exposuimus, de *ordine naturae*, et de *legibus*, quibus ille ordo continetur, disseramus oportet; nam nisi res mundanae in universalem ordinem concurrerent, unicum mundi systema, uti ante innuimus, ex eis haud efformaretur. In antecessum e re est quasdam notiones explicare.

136. Vox *naturae*, prout hic adhibetur, totam universitatem rerum creatarum significat [4].

Naturale dicitur illud, quod pertinet ad conditionem

---

[1] Cf s. Aug., *Contr. Advers. Legis, et Proph.*, lib. I, c. 6, n. 9.

[2] *Dictionnaire des sciences naturelles*, Supp. t. I, art. *Animal.*

[3] De hac re uberius in *Theologia naturali.*

[4] Nomen *naturae*, ut diximus in *Ontologia* (c. II, a. 1, p. 13), si stricte accipiatur, denotat essentiam rei, prout est principium suarum operationum. Interdum nomen *naturae* adhibetur non ad significandam proprie essentiam rei, prout est principium operationum, sed ad significandam ipsam vim operandi, quae rebus naturalibus insita est (Cf s. Thom., I, q CXV, a. 2 c.). Hoc sensu dicitur medicina adiuvare *naturam.* Nonnunquam usurpatur etiam ad significandas causas naturales, prout hae per propensionem sibi insitam aliquid agunt; e. g., cum dicitur: *Natura nihil frustra molitur.*

rerum creatarum, prout nempe hae in suo genere constituuntur, et operationes intra genus suum exerunt. *Naturali* hoc sensu accepto opponitur *supernaturale*. Dicitur enim supernaturale illud, quod totius naturae creatae proprietates, viresque praetergreditur [1]. Huiusmodi, e. g., est elevatio naturae humanae ad unionem hypostaticam cum Verbo Dei. Ex his vides supernaturale, prout naturali opponitur, non esse accipiendum *relative*, hoc est, prout una natura creata est altera superior, sed *omnino absolute*, hoc est, prout omnem naturam creatam excedit. Ita, quamvis natura angelica sit humana maior, excellentiorque, non tamen inde ipsa est dicenda supernaturalis, quia ambitu rerum creatarum continetur [2].

137. Nomine autem *ordinis* designatur *apta dispositio plurium ad assecutionem finis*. Iam ordo in rebus creatis considerari potest vel prout ad earum naturas, earumque naturales vires pertinet, vel prout illarum naturas, et naturales vires praetergreditur. Inde divisio exurgit ordinis in *naturalem* et *supernaturalem*. Ordo naturalis in iis omnibus versatur, quae ambitu naturae continentur, tum quoad rerum creatarum substantias, tum quoad vires, quibus ipsae intra genus suum sese explicant, et perficiunt. Ordo autem supernaturalis ea omnia complectitur, quae omnem vim naturarum creatarum praetergrediuntur, naturasque ipsas ultra genus suum perficiunt [3].

138. Ordo *naturalis*, de quo hic agimus, ille est, qui inter res mundanas existit; unde vocatur *physicus*, vel ordo *naturae*, ut distinguatur ab ordine *logico*, illo nempe, quem intellectus inter suas conceptiones ponit; tum ab or-

---

[1] Cf s. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. CXII, a. 1 c.

[2] Vid. Schrader, *De tripl'ci ordine* etc., Pars altera, c. 3, § 2.

[3] Ex hac ordinis supernaturalis notione perspicitur ipsum verbo retineri, sed re tolli ab iis omnibus, qui non id, quod *absolute*, sed id tantum, quod *relative* supernaturale est, admittunt. Ut de uno Giobertio dicamus, hic pertendit quamlibet naturam esse *naturalem*, si ad naturam ipsa superiorem, et *supernaturalem*, si ad aliam naturam ipsa inferiorem referatur (*Teorica del sovrannaturale*, not. XLV, p. 384 et 385, ed. 2ª, Torino 1849). Quin immo ipse, errori Deistarum, seu Naturalistarum adhaerens, scripsit quoque persuasionem de existentia ordinis supernaturalis ab ignoratione causarum proficisci; quocirca, prout cognitio causarum, progreditur, ambitus ordinis supernaturalis coarctatur; *Filos. della Rivel.*, § 3, p. 13, Torino 1856.

dine *morali*, qui circa humanas actiones versatur, prout hae ad finem hominis spectant; denique ne cunctos enumeremus, ab ordine *politico*, in quo gubernatio civitatis fundatur.

139. Normae, secundum quas ordo physicus efficitur, leges *naturae*, vel *physicae* vocantur [1]; et consecutio eventuum secundum ordinem physicum, nomine *cursus naturae* designatur.

Art. V. — Ordinis naturalis existentia, et ordinis supernaturalis possibilitas adstruuntur

His notionibus praestitutis, inquirendum nobis est, an ordo naturalis in mundo existat, atque an ordo supernaturalis sit possibilis [2].

140. Prop. 1ª. *Ordo naturalis in mundo existit.*

Probatur. Deus mundum ita debuit, et scivit creare, ut fini, ad quem ipsum destinavit, adamussim respondeat. Atqui mundus non potest finem assequi, ad quem Deus illum destinavit, nisi ordo in ipso existat, quia ordo, ut diximus, est apta partium ad finem assequendum dispositio. Ergo, si Deus est auctor mundi, ordinem in mundo esse pro certo habendum est [3].

141. Quod si res ista cum iis agatur, qui Deum esse auctorem mundi negant, argumentari adversus ipsos licet hoc modo: Ea, quae in mundo sunt, ipsis Atheis non diffitentibus, unicum systema efficiunt. Atqui ex pluribus, diversisque rebus, cuiusmodi sunt mundanae, aliquod unicum systema exurgere non potest, nisi speciales, diversique earum fines ad finem unicum totius systematis con-

---

[1] Secundum s. Thomam hae leges sunt quaedam *impressiones* a Deo factae in rebus ratione carentibus, ut hae in certum finem inclinentur, atque determinentur ab uno prae alio modo operandum: « Sicut homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae »; 1ª 2ªᵉ, q. XC, a. 4 c. Sed de hac re fusior sermo erit in *Philos. morali*, p. I, c. IV, a. 3, ubi de lege aeterna verba faciemus.

[2] Possibilitatem dumtaxat ordinis supernaturalis Philosophus investigare debet, nam Theologorum est inquirere, utrum, nec ne aliquis ordo supernaturalis a Deo in mundo constitutus sit.

[3] Cf s. Thom., 1ª 2ªᵉ, q. CII, a. 2 c.

currant; concurrere autem ad hunc unicum finem non possunt, nisi res ipsae inter se colligatae sint, nempe nisi ordine inter se contineantur. Ergo si cunctae res, ex quibus mundus conflatur, unicum systema efformant, ordo procul dubio in mundo existit [1].

142. Advertendum etiam est ordinem universalem, quo res omnes unicum mundi systema constituunt, ex multis ordinibus particularibus inter se connexis efformari. Id a s. Thoma sequenti comparatione declaratur: « Oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur, et ab illo descendant, qui inveniuntur in rebus, secundum quod a prima causa dependent. Huiusmodi exemplum in politicis considerari potest. Nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, secundum quod ei subduntur. Rursus autem tam ipse paterfamilias, quam omnes alii, qui sunt suae civitatis, ordinem quemdam ad invicem habent, et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus, qui sunt in regno, aliquem ordinem habet ad regem [2] ».

143. Prop. 2ª. *Nihil prohibet quominus ordo naturalis in mundo cum supernaturali coniungatur.*

Probatur. Ordo supernaturalis neque ex *parte Dei*, neque *ex parte rerum creatarum*, neque *ex parte ordinis a Deo creati* aliquam repugnantiam exhibet. Ergo. Et sane, non repugnat *a parte Dei*; nam sapientia, et potentia Dei creatione naturae non exhauriuntur, ac proinde Deus rebus a se creatis perfectionem largiri potest maiorem ea, quam earum natura expostulat, ita ut actiones nativis suis viribus superiores exercere queant. Nec repugnat *a parte rerum creatarum*; hae enim, ut alibi diximus [3], *potentiam obedientiae* a Deo acceperunt, ut valeant ea in se recipere, vel agere, quae facultates suas naturales praetergrediuntur. Nec demum *ex parte ordinis a Deo creati*; nam ordo supernaturalis ordinem naturalem distinctum servat, et ipsum, quin perturbet, perficit, quia naturas rerum ad actiones superioris ordinis exerendas aptas reddit.

---

[1] Incredulos, qui mala, quae in mundo conspiciuntur, exaggerant, ut ex his ordinem in mundo desiderari conficiant, in *Theologia naturali* refutabimus.

[2] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 98.

[3] Cf *Dynam.*, c. I, a. 8, p. 103 sq vol. I.

Art. VI. — De natura legum physicarum

144. Mundum quibusdam legibus contineri, secundum quas mundanae res actiones suas constanter eodem modo exerunt, communis hominum opinio est. Homines enim, quoniam de existentia legum physicarum persuasum eis est, rebus futuris provident, de agendis consilia ineunt, rationemque vitae suae instituendae decernunt. Ex qua persuasione oriuntur omnes artes, et scientiae, quae ad tuendam, ornandamque vitam ab hominibus institutae fuere. At vero a Philosophis disputatur, cuiusnam naturae illae leges sint, scilicet, utrum necessariae, an contingentes.

145. Prop. *Leges physicae, si ad Deum relatae spectentur, sunt contingentes; sin ad res ipsas relatae considerentur, sunt necessariae.*

Prima pars probatur contra Pantheistas [1], Fatalistas [2], Deistas [3], et nuperos Materialistas [4]. Deus quemadmodum ex liberrima sua voluntate naturas rerum condidit, ita ex eadem liberrima voluntate diversos modos, quibus ipsae mutuam actionem in sese exercent, diversasque leges, quibus mundus gubernatur, constituit. Ergo leges naturae, si ad Deum relatae considerentur, eiusmodi sunt, ut aliter esse potuerint, nempe contingentes [5].

146. Altera pars probatur contra veteres, recentesque

---

[1] Hi, cum censeant cunctas res esse necessarias emanationes, vel manifestationes Dei, cohaerenter blaterant leges naturae non esse aliud, nisi modos constantes, atque uniformes, quibus Deus se necessario effundit, et evolvit.

[2] Secundum istos, Deus in mundo condendo necessitati subiectus est, ac proinde non aliis legibus, quam quas ei dedit, coagmentare ipsum potuit.

[3] Secundum horum sententiam, Deus mundum a se conditum sibi ipsi reliquit. In hunc censum veniunt Saissetus (*Essai de phil. relig.*, Part. 2, Médit. IX, ed. 3, Paris 1862), aliique, qui mundum a Deo legibus universalibus dumtaxat gubernari obganniunt.

[4] E. g., Moleschott, Vogt, Büchnerus, cum omnia ex materiae vi oriri obganniant, non solum naturas rerum, quae fiunt, sed etiam leges, secundum quas fiunt, necessarias, aeque ac materia, esse contendunt. Cf Büchnerum, *Force et matière*, trad. cit., p. 32, et 33, Paris 1863.

[5] Cf s. Aug., *De natura boni contra Manichaeos*, c. 3, et *De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. 17, n. 32.

Atomistas, qui mundum ex fortuito atomorum concursu effectum fuisse putant, ac proinde leges, quibus res mundanae continentur, nonnisi fortuitas, ideoque contingentes esse contendunt; necnon contra Cartesium, aliosque, qui essentias rerum necessarias, et immutabiles esse negant; ac proinde leges, secundum quas phaenomena naturae eveniunt, necessariae, ac immutabiles nullo modo, ex eorum sententia, esse possunt. Leges naturae sunt modi constantes, atque uniformes, quibus res naturales operantur, ac proinde ipsae operationibus rerum naturalium consentaneae esse debent. Atqui operationes rerum naturalium sunt, ut alibi diximus [1], necessariae, quia naturae rerum, quae sunt illarum principium, et subiectum, vi electionis destituuntur. Ergo leges, quibus mundus gubernatur, si in se spectentur, necessariae, et determinatae esse debent [2].

147. Haec, quam propugnavimus, sententia circa legum physicarum naturam, duos, ut s. Thomas advertit [3], oppositos scopulos *fati*, et *casus* vitat. Etenim, dum cunctas leges naturae, secus ac ii, qui Deum fato subiiciunt, ex liberrima voluntate Dei repetit, in ipsis rebus, aliter ac defensores *casus* obganniunt, rationem legum naturalium quaerendam esse decernit.

Art. VII. — De miraculis, et primum de eorum notione, et diversis speciebus

148. Miraculum denotat effectum *supernaturalem*, *insolitum*, et *sensibilem*; *supernaturalem*, hoc est, qui vires totius naturae creatae praetergreditur, ita ut nulla creatura ipsum efficere valeat; *insolitum*, hoc est, eiusmodi, ut *excludat solitum cursum naturae* [4]; *sensibile*, nempe, ut

---

[1] *Criteriol.*, c. IV, a. 2, p. 251 vol. I.

[2] Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 3, n. 7, et lib. IX, c. 17, n. 32. Ex iis, quae demonstravimus, perspicitur necessitatem legum naturae non esse huiusmodi, ut oppositum earum sit absolute impossibile, sed in eo dumtaxat consistere, quod si res naturales secundum suam naturam operentur, non nisi secundum illas leges operari possunt.

[3] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 29.

[4] « Insolitum, ait s. Thomas, quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturae; unde. si quotidie caeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset, quia praeter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret » (*In*

manifestum omnibus sit, vel *secundum se*, vel in suis effectibus [1].

149. Quo haec definitio miraculi clarior fiat [2], divisio miraculorum, quae a Philosophis, atque ab Apologetis christianis traditur, exponenda nobis est.

Miraculorum divisio diversitati graduum innititur, quos miracula inter se tenent. Iamvero tres gradus in serie miraculorum designari possunt, quorum *supremum* tenent miracula *quoad substantiam*, seu in eo, quod fit; *medium* miracula *quoad subiectum*, seu in eo, in quo fiunt; et *infimum* miracula *quoad modum*, seu in modo, quo fiunt [3]. Hinc miraculum ita dividitur, ut sit vel *quoad substantiam*, vel *quoad subiectum*, vel *quoad modum*.

150. Miraculum *quoad substantiam* dicitur opus, quod vires totius naturae creatae essentia sua superat, ita ut nulla ratione ab aliqua causa creata effici possit. Huiusmodi,

---

lib. II Sent., Dist. XVIII, q. I, a, 3 ad 2). Hinc creatio animae humanae miraculum dici non potest, quippe quod, quamvis vires totius naturae superet, tamen « non est, ut Benedictus XIV ait, praeter ordinem naturae, cum fiat iuxta rerum conditionem »; *De Beatif. et Canoniz. Sanctorum*, lib. IV, c. 1.

[1] E. g., scientia Apostolorum fuit miraculum, quia « quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestatur tamen in effectibus » (I, q. CV, a. 7 ad 3). Rousseavius (Rousseau, *Lettres de la montagne*, Lett. III), aliique contendunt nos numquam posse cognoscere, an aliquod opus sit miraculosum; quia, cum non sint nobis omnes leges naturae perspectae, cognoscere haud possumus, utrum, necne aliquis effectus vires naturae praetergrediatur. Ast ii omnino falluntur. Et sane, quamvis non omnes leges naturae nobis sint exploratae, inde inferri nequit nobis exploratum esse non posse, utrum, necne aliquis effectus vires naturae praetergrediatur. Nam nos miracula dicimus illa opera, quae exploratis naturae legibus adversantur. Atqui si non omnes, certe plures naturae leges, eodem Rousseavio, eiusque asseclis fatentibus, compertae nobis sunt. Ergo cognoscere nobis licet, num aliqua opera sint miraculosa. Frustra regereres posse fieri, ut aliquis effectus, qui cum legibus notis non concordat, legibus nondum exploratis sit consentaneus; repugnat enim dari in rerum natura leges duplicis generis secum pugnantes; ideoque duos ordines, quorum unum alterum tollit. Cf Bergier, *Traité historique, et dogmatique de la vraie réligion*, part. V, c. I, a. 1, Paris 1784.

[2] De falsis definitionibus miraculi verba non facimus, nam ex theoria s. Thomae, quam hic exponimus, quisque veram a falsa definitione miraculi dignoscere potest.

[3] *Contr. Gent.*, lib III, c. 101.

e. g., est compenetratio duorum corporum, quae in resurrectione I. Christi ex sepulcro non aperto, atque in Eius ingressu ad discipulos suos, clausis ianuis, evenit; quippe quod, cum omne corpus sit naturaliter impenetrabile, compenetrationem duorum corporum omnis creata vis nullo modo efficere potest.

151. Miraculum vero *quoad subiectum* dicitur opus, quod vires totius naturae creatae superat non essentia sua, sed propter conditionem subiecti, in quo fit; ita ut causae creatae similia illi efficere valeant, sed non in subiecto, in quo illud efficitur. Ita certum nobis est causas creatas ad vitam, et visionem in rebus producendam concurrere, quia vivens a vivente gignitur, atque visio in animali perfecto per generationem obtinetur. At certe vitam in mortuo exsuscitare, aut visionem caeco restituere nulla alia causa potest, sed solus Deus, qui viventia e nihilo eduxit, et visione animalia perfecta ornavit.

152. Denique miraculum *quoad modum* est opus, quod nec propter essentiam, nec propter subiectum, sed propter modum, quo fit, vires totius naturae creatae supergreditur. Huiusmodi miracula existunt, cum aegrotus sine praeviis remediis, et sine ulla crisi convalescit, viresque corporis subito resumit, vel cum tempestas in tranquillitatem subito mutatur [1].

153. Ex iis, quae de notione, et diversis speciebus miraculi statuimus, facile intelligitur, quid *mirabile* a miraculo differat. En brevem, luculentamque theoriam s. Thomae [2]: Ad efficiendum mirabile duo requiruntur: 1° ut

[1] Exinde explicari potest, qua ratione miracula *supra*, vel *contra*, vel *praeter* naturam cum eodem Aquinate dici possint. Miraculum *supra naturam* fieri dicitur, cum patet illud superare vires totius naturae creatae, eo quod quaevis natura illum effectum vel omnino producere non potest, vel illum producere non potest in eo subiecto, in quo productum conspicitur. Miraculum vero *contra naturam* patrari dicitur, si in rebus, in quibus fit, « remanet, ut s. Thomas ait, dispositio contraria ad effectum, quem Deus facit » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 2 ad 3). Huiusmodi miraculum factum est, cum ignis pueros Babylonis non combussit, remanente in eo virtute, qua ministros regis incendit. Denique dicitur miraculum esse *praeter naturam*, cum notum est illud esse effectum quem natura potest quidem producere, sed non in illo modo, quo revera producitur, e. g., Aegyptum repente ranis scatere.

[2] I, q. CX, a. 4 ad 2; cf s. Aug., *De Trin.*, lib. III, c. 7, 8, et 10.

causa eius sit occulta; 2° ut in re, in qua fit, aliquid ipsi repugnans esse putetur. Iam utrumque duobus modis contingere potest. Etenim causa eventus, quem admiramur, vel est occulta *secundum se*, hoc est, eiusmodi, ut omnes lateat, vel occulta *quoad nos*, hoc est, eiusmodi, ut quosdam solum lateat. Item in eventu, quem admiramur, vel vere est aliquid repugnans in re, ad quam eventus pertinet, vel apparet esse, dum vere non est. Si causa eventus, quem admiramur, est *secundum se* occulta, atque in re, circa quam ipsa versatur, est contraria dispositio ad ipsum producendum, eventus est illud, quod *miraculum* vocatur; quia Deus, quippe qui in *rebus* omnibus *secretissime* operatur, est causa *occultissima*, et *remotissima a nostris sensibus*, atque Ipse tantum in rebus operari potest aliquid, ad quod res non sunt comparatae. Sin causa eventus non omnibus, sed quibusdam dumtaxat sit occulta, neque in re sit aliquid, quod ei vere repugnat, sed solum secundum *opinionem*, seu apparenter, effectus *mirabilis* vocatur [1].

Art. VIII. — De miraculorum possibilitate

154. Miraculorum possibilitatem negant omnes ii, qui ob diversam, ut diximus [2], rationem leges naturae absolute necessarias, et immutabiles esse tenent. Nec alia est opinio Rationalistarum; nam ipsi comminiscuntur haud possibile esse ut facta, quae legibus experientia universim exploratis adversantur, contingant, et ideo omnia miracula, quae Sacrae Litterae narrant, veluti mythos interpretantur [3].

---

[1] Non desunt notae, quibus miracula veri nominis a mirabilibus discernantur. Etenim illa ab istis distingui possunt non solum ex comparatione eventuum cum exploratis naturae legibus, sed etiam 1° ex ingenio, indoleque eius, qui miraculum operatur, num sit pietate, animique demissione insignis, necne; 2° ex modo operandi, scilicet num omnia, quae miraculum concomitantur, redoleant religionem, gravitatem, et modestiam, nihilque superstitiosi, et ridiculi prae se ferant; 3° ex fine cum operis, tum operantis, hoc est, num opus ad cultum Dei promovendum, hominumque corda amore Dei inflammanda spectet, et num operans gloriam Dei unice quaerat, an propriam gloriam, et lucrum aucupetur; 4° ex praestantia, et duratione effectus, quia opera Dei sunt firma, praestigiaque cito evanescunt. Cf Bened. XIV, *Op. cit.*, lib. IV, c. 4. — [2] Pag. 158 sq.

[3] Horum commenta in unum collegit Strauss, *Vie de Jésus*, trad.

155. Prop. *Deus efficere potest miracula.*

Probatur. Miraculum, ut ex dictis patet, existit vel cum Deus in rebus aliquid novi facit, quod natura efficere non potest, vel cum effectum impedit, qui ab actione alicuius causae naturalis consequi deberet[1]. E. g., si Deus coeco visionem restituit, aliquid novi in coeco efficit, quod natura efficere non potest, quia coecus visionem, quam amisit, naturaliter rursus acquirere non potest; si autem efficit, ut ignis non comburat, impedit combustionem, quae est effectus proprius ignis. Atqui Deum in rebus utrumque efficere posse certo certius est. Ergo.

156. *Minor* ita demonstratur: Quod ad primum attinet, Deus omnes res condidit, easque conservat, et gubernat. Ergo dubitari non potest, quin Deus possit quosdam effectus in mundo operari, quos causae naturales producere nequeunt. E. g., si Deus corpus humanum organo visionis donavit, nonne potest in coeco ipsum organum a vitio, quo laborat, cuiusque causa visioni ineptum est, liberare, atque hoc pacto efficere, ut coecus vim videndi rursus adquirat?[2]

157. Quod ad alterum spectat, Deus res naturales ita inter se colligavit, ut actio unius actionem alterius quandoque impediret[3]. Ergo potest actione sua prohibere, quominus actiones rerum naturalium effectu suo interdum frustrentur. E. g., nemo non experitur se non raro impedire, quin corpus deorsum cadens tangat terram, ad quam vi gravitatis tendit, aut saepe motui corporis obicem po-

---

par Littré, a. 1, § 14, t. I, p. 88, Paris 1839. Adversus istos Concilium Vaticanum hunc sanxit Canonem: « Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse; proindeque omnes de iis narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci numquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari, anathema sit »; *Sess.* III, *Constit. dogmat. De Fide Cathol.*, Canones, § III, *De Fide*, n. 4.

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VI, a. 1 c., et a. 2 ad 3.

[2] Idem quoad alia huiusmodi facta dicendum est; nam si Deus omnia viventia creavit, nonne potest vitam largiri vel plantae, ut rursus floreat, fructusque edat, vel cadaveri, ut homo reviviscat? Si Deus triticum creavit, hominesque artem conficiendi panis edocuit, nonne potest quinque panes ita multiplicare, ut non modo quinque millia hominum nutriant, sed etiam multa illorum fragmenta supersint?

[3] Cf *Criteriol.*, c. IV, a. 2, p. 251, not. 5, vol. I.

*

nere, ut illud vel quiescat, vel alio cursum convertat. At si homo haec, aliaque huiusmodi praestare potest, nemo certe negabit Deum, qui ubique est, et operatur, cuiusque virtus humanam infinite excedit, potuisse hominem e tecto praecipitem in aere suspendere, ut eum a mortis periculo liberaret. Illud quidem inter actiones rerum creatarum, et actiones Dei, a quibus effectus causarum naturalium impediuntur, interest, quod illae ordine naturali continentur, hae autem vel *quoad substantiam*, vel *quoad modum* vires naturae praetergrediuntur, prout effectus causae naturalis vel a nulla re creata absolute impediri potest, vel impediri absolute potest, sed non in iis adiunctis, in quibus a Deo miraculum efficitur.

158. Confirmatur propositio ex eo, quod Deus, ut iam innuimus [1], non ex necessitate, sed ex liberrima voluntate ordinem, qui in mundo conspicitur, constituit. Nam, si ordo mundi non ex necessitate, sed ex liberrima Dei voluntate existit, nihil prohibet, quin Deus aliquid praeter ordinem naturae operari, seu, quod idem valet, miracula patrare possit [2].

159. Obiic. Si miracula fierent, leges naturae essent mutabiles. Atqui leges naturae esse mutabiles repugnat tum ex parte Dei, quia repugnat voluntatem Dei, qui illas constituit, esse mutabilem, tum ex parte ipsius naturae, quia, cum naturae rerum sint fixae, et determinatae, determinatae etiam, proindeque immutabiles esse debent leges, quibus ipsae gubernantur. Ergo miracula fieri haud possibile est.

160. Resp., *conc. mai.*; *neg. min. Neg. cons.* Et sane, neque ex parte Dei, neque ex parte ipsius naturae quidquam prohibet, quin leges particulares aliquando mutentur. Non quidem ex parte Dei. Etenim Deus, cum leges naturae liberrime statuisset, illas eadem voluntate, qua constituit, mutare, aut suspendere potest, quoties ordo Providentiae id expostulat. Neque idcirco mutari Deus dicendus est. Nam « Deus, ait s. Thomas, ab aeterno praevidit, et voluit se facturum, quod in tempore facit. Sic ergo constituit naturae cursum, ut tamen preordinaretur in aeterna sua voluntate, quod praeter cursum istum quan-

---

[1] Pag. 158 sq. — [2] Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. VI, c. 13, n. 23, et s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. III, c. 99.

doque facturus esset [1] ». Neque ex parte ipsius naturae. Nam rebus, quae a Deo creatae sunt, ab Eoque conservantur, et reguntur, non repugnat, immo consentaneum est ipsas nutui Dei obedire. Atqui, cum leges mundi ob immediatam actionem Dei mutantur, res creatae nutui Dei ipsas creantis, conservantis, gubernantisque obediunt [2]. Ergo ex parte naturae non repugnat leges eius aliquando mutari [3]. Nisi quod, cum leges naturae per miracula mutari dicuntur, putandum non est miraculo laedi ullam legem generalem naturae, quia, ut ex allatis exemplis colligitur, Deus miracula patrat non quia legem generalem a se statutam destruit, sed quia eius effectum relate ad aliquam rem particularem suspendit, vel quia in natura aliquem effectum sensibilem per se, et immediate producit [4].

CAPVT VII.

De mundi origine

Art. I. — Utrum mundus a Deo sit creatus

161. *Creationis* nomine intelligitur productio rei « in *esse* secundum totam suam substantiam », ita ut « causalitas creantis se extendat ad omne illud, quod in re invenitur [5] »; unde definitur: Productio totius *esse* rei ex nihilo, ita ut nihil antea extet, ex quo res educatur. Hinc valde distat creatio ab illa actione, quae simplici-

---

[1] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 1 ad 6.

[2] Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XLII, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[3] Vid. etiam quae adnotavimus p. 159, not. 2.

[4] Hinc cum miracula contra naturam fieri dicuntur, id de naturis particularibus tantum intelligendum est; neque ita ut earum essentiae adversetur; haec enim illud tantum expostulat, quod si naturaliter operetur, non nisi operationes sibi consentaneas exercere possit. Item, etsi in miraculis effectus fiant contra ordines particulares rerum, tamen semper secundum ordinem universalem Divinae Providentiae eveniunt, cui ordines particulares subiiciuntur, siquidem ad Divinae Bonitatis manifestationem, et divinae gloriae revelationem ordinantur. Vid. s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 1 ad 14; *ibid.*, q. VI, a. 1 passim.

[5] *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 2 *sol.* « Creatio, inquit s. Bonaventura, est totius substantiae secundum totum »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. I, a. 2, q. 2 *rescl.*

ter *effectio* dicitur, nempe per quam subiectum, quod iam existit, immutatur. « Duplex modus est caussandi. Unus quidem, quo aliquid fit, praesupposito altero. Alio modo caussatur aliquid, nullo praesupposito. Et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem [1] ».

162. Prop. *Mundus a Deo esse suum habet per creationem* [2].

Probatur prima pars, nempe mundum habere *esse* suum a Deo. Omnes res, ex quibus mundus constat, non sunt ex se ipsis, sive, ut Scholae aiunt, non habent *esse ex se*. Atqui id, quod non est ex se, oportet ut sit ex alio, seu, ut habeat *esse* ex alio, quippe quod nihil medii est inter *esse* a se ipso, et *esse ab alio*. Quotquot igitur res sunt, ex quibus mundus componitur, *esse* suum ab alio habent. Atqui hoc aliud, a quo res mundanae *esse* suum repetunt, nonnisi Deus esse potest; nam ea, quae non sunt a seipsis, cum habeant *esse participatum*, causam sui *esse* in eo agnoscunt, cui *esse essentialiter convenit*; Deus autem dumtaxat est Ens, cui *esse essentialiter convenit*. Ergo omnes res mundanae a Deo *esse* suum habent [3].

163. *Probatur* altera pars, nempe modum, quo mundus *esse* suum a Deo habet, in *creatione* consistere. Nequit Deus dare *esse* rebus ex materia praeexistente. Ergo res a Deo efficiuntur ex nihilo, seu *esse* suum a Deo accipiunt per creationem. *Antecedens* ita demonstratur: A Deo, quemadmodum ostendimus, *esse* omnium entium originem habet, proindeque *esse* ipsius materiae, quae et ipsa quoddam ens est, ita ut haud possibile sit *esse* materiae existere, antequam a Deo efficiatur. Atqui, si res ita se habet, compertum est Deum res non producere ex aliqua materia praeexistente, sed eas ex non ente, sive ex nihilo educere [4]. Ergo.

---

[1] *In lib. De causis*, lect. XVIII.

[2] « Si quis, ita a Concilio Vaticano definitum fuit, non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales, et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas... anathema sit »; *Sess.* III *Const. dogm. De Fide Cathol.*, Can. I, n. 5.

[3] I, q. XLIV, a. 1 c. Vid. etiam *Contr. Gent.*, lib. II, c. 15.

[4] Cf s. Aug., *De vera Relig.*, c. 18, n. 36; s. Ansel., *Monol.*, c. 6, et s. Thom., *ibid.*, a. 2 c.

164. Demonstrationi directae indirectam, quae maiorem perspicuitatem habet, adiicimus. Ut origo mundi explicetur, hae hypotheses fingi possunt. Nam vel mundus semper extitit, qualis nunc est, seu est aeternus tum ratione materiae, tum ratione formae[1]; vel ingenita, et aeterna est materia informis, et ex ea mundus effectus est per ordinem, seu formam, quam Deus materiae in tempore largitus est[2]; vel aeternae sunt atomi, et ex iis per infinitum inane vagantibus, atque in diversas combinationes temere coalescentibus, mundus, quem videmus, ortus est[3]; vel mundus omnino est emanatio, aut evolutio substantiae Divinae, ita ut ab ipso Deo non distinguatur, ac proinde sit, qualis Deus est, aeternus[4]; vel denique a Deo e nihilo eductus, seu creatus fuit, ab eoque ordinem, quem prae se fert, accepit. Atqui ex his hypothesibus quatuor priores sunt absurdae. Ergo, secundum leges syllogismi disiuncti, restat, ut quinta, quae creationem mundi statuit, sit vera.

165. *Minor* probatione eget. In hac, relicta quarta hypothesi, de qua in Theodicea disseremus, trium priorum dumtaxat ratio habenda nobis est.

Iam abnormitas primae, et secundae hypothesis hoc argumento evincitur. Si materia, quocumque modo conci-

---

[1] Praecipuus auctor huius sententiae fuit Aristoteles. Cf Jul. Simon, *de Deo Aristotelis*, Paris 1839.

[2] Haec fuit Platonis doctrina, de qua dignus est, qui legatur H. Martin, *Études sur le Tim.* etc., Argum., § 7, t. I, c. 27, et not. LXIV; t. II, p. 179 sqq.

[3] Ita opinati fuere Leucippus, Democritus, aliique veteres defensores atomorum.

[4] Haec omnium veterum, recentiumque Pantheistarum sententia est. Opiniones aliorum recentium, qui creationem impugnant, ad primam, et tertiam revocantur. Etenim ipsi cum atheismum vel manifeste defendant, vel occulte insinuare adnitantur, mundum, vel qualis nunc est, semper extitisse, vel ex vi ipsi materiae insita evolutum, sensimque efformatum esse autumant. Prima harum opinionum defensa fuit a multis Incredulis saeculi proxime elapsi. Altera valde probatur Büchnero, aliisque materialistis Germaniae. Ipsi enim, cum teneant nullam aliam vim existere, quam quae materiae inhaeret, eamque nonnisi in materia existere posse, inde colligunt mundum ex vi ipsi materiae insita evolutum, sensimque efformatum fuisse, ac proinde notionem creationis esse prorsus absurdam, quia creatio vim extra mundum positam, ab omnique materia seiunctam expostulat.

piatur, nempe vel sua forma iam praedita, qualis est mundus, vel omnis formae expers, esset infecta, ac proinde stricto sensu aeterna, ipsa procul dubio existeret ex necessitate suae naturae, ideoque immutabilis, atque ab omni successione immunis foret; siquidem id, quod non est factum, ex se ipso esse debet; id vero, quod ex se ipso est, existit necessitate suae naturae, et quod necessitate naturae suae existit, mutationi, et successioni obnoxium esse nequit, alioquin esset necessarium, et non necessarium, nempe necessarium, et contingens. Atqui repugnat, docentibus ipsis adversariis, quos hic refellimus, materiam esse necessariam, immutabilem, atque ab omni successione immunem. Ergo repugnat materiam, quocumque modo ipsa concipiatur, esse infectam, seu stricto sensu aeternam [1].

166. Secunda autem hypothesis aliis, iisque validissimis argumentis oppugnatur. Et sane, Deus non poterat materiae ingenitae largiri formam, quam habet, nisi ipsa ab Eo penderet, Eique subiiceretur. Atqui repugnat materiam, quae est ingenita, atque infecta, ab aliqua causa anteriori pendere, ullique causae exteriori subiici. Ergo, si materia informis esse infecta, atque ingenita dicatur, Deum ex ipsa mundum, quem modo conspicimus, effecisse dici nequit [2]. Praeterea id, quod est ingenitum, nullam mutationem admittit. Atqui nihil ex eo, quod est immutabile, fieri potest, quia perspicuum est hoc ipso, quod ex aliquo aliquid fit, mutari id, ex quo fit. « Materia ergo, ita concludit Lactantius, si facta non est, ne fieri ex ea quicquam potest [3] ». Accedit, quod Deus infinita potentia pollet, ac proinde putandum non est Eum, non secus ac homines, non posse efficere quidquam, nisi ex

---

[1] Ex quo vides antiquos Patres philosophis, haereticisque aeternitatis materiae defensoribus iure, meritoque obiecisse, quod ipsi materiam Deo aequalem facerent, proindeque duos Deos comminiscerentur; siquidem esse ex se ipso, seu necessitate suae naturae, immutabile, et stricto sensu aeternum, est proprium solius naturae summae, et perfectae, scilicet Dei. Inter eos, secus ac Auctor *Syst. nat.* (*Système de la nature*, part. 2, c. 2, Lond. 1770), impudenter asseruit, recensendus est Tertullianus, qui aeternitatem mundi adversus Hermogenem ex industria impugnavit.

[2] Cf s. Iustin., *Ad Gentes cohortatio*, c. 23.

[3] *De ira Dei*, lib. II, c. 8.

materia iam existente; sed tenendum est Eum, sicut nullo artifice, ita nulla materia eguisse, ut mundum conderet [1].

167. Absurdior est tertia hypothesis. Enimvero, atomi, ipsis Atomicis fatentibus, etsi insecabiles sint [2], tamen partes habent, materialesque sunt; quocirca si repugnat materiam esse ingenitam, repugnat etiam ingenitas esse atomos. Atqui atomi, ex quarum fortuita concursione mundum effectum esse Epicurus, recentesque Increduli comminiscuntur, sunt ingenitae. Repugnat igitur mundum ex atomis per aera temere convolantibus effectum fuisse.

168. Praeterea, etiamsi demus posse dari atomos, certe nullo modo evenire potuit, ut ex ipsis et singulae res, ex quibus mundus conflatur, et ipsa mundi compages efficerentur. Hoc in primis ex eo demonstratur, quod illae atomi tamquam ingenitae adstruuntur. Etenim plures atomi non possunt ad aliquam rem efficiendam coalescere, nisi quodammodo immutentur, quia necesse est ut ipsae aliquid in sese invicem agant. Atqui id, quod est ingenitum, est quoque immutabile. Ergo ex atomis ingenitis nedum universa mundi compages, nulla singularis res effici potuit. Secundo, iam a nobis ostensum est [3], neque aliquod corpus, neque rerum corporearum varietatem ex atomis efformari posse; id quod de rebus ratione, aut quavis alia facultate sentiendi, et cognoscendi praeditis potiori iure dicendum est. Quocirca nulla species rerum, ex quibus mundus componitur, ex fortuito atomorum concursu fieri potest. Coagmentationem autem rerum mundanarum ex fortuito coecarum atomorum concursu derivari haud posse ex eo plane demonstratur, quod cuncta, quae in mundo sunt, arctissimo finium nexu continentur [4].

169. Obiic. 1° Haud possibile est aliquid ex nihilo fieri secundum illud effatum: *Ex nihilo nihil fit*. Atqui creatio productionem rei ex nihilo significat. Ergo creatio non est possibilis.

170. Resp., *Dist. mai*. Haud possibile est aliquid ex

---

1 Cf, prae ceteris Patribus, s. Aug., Lib. *De Fide et Symbolo*, c. 11, n. 2; nec non s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 16.

2 Cf p. 93, not. 4.

3 Pag. 94. Cf s. Aug., *Epist.* CXVIII *ad Dioscorum*, c. 4, n. 31.

4 Cf Lact., *Op. cit.*, c. 10, et s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 39. De hac re rursus in *Theologia naturali*. Cf p. 153.

nihilo fieri, quatenus nullus effectus ex nihilo, tamquam ex causa efficiente, fieri potest, et nulla res ex nihilo, tamquam ex materia, potest educi, *conc. mai.*, quatenus per infinitam causae efficientis virtutem, nulla praeiacente materia, res, quae antea nullo modo extabat, in existentiam prodire non potest, *neg. mai.* Sub eadem dist. *neg.* et *conc. min. Neg. cons.* Sane, cum nihilum non existat, omnino absurdum est illud esse vel causam efficientem, quae nempe aliquid producit, vel causam materialem, sive terminum, ex quo aliquid educitur. Quapropter, si illud effatum alterutro sensu sumatur, nulla dubitatio de illius veritate existere potest. At neutrum horum conceptu creationis continetur. Etenim, ut ex notione creationis iam a nobis tradita [1] patescit, ipsa appellatur productio ex nihilo ob duas rationes, scilicet 1° quia illud, quod creatur, non fit ex aliqua materia praeexistente [2]; 2° quia antequam sit creatum, est nihilum, seu nullo modo *esse* habet [3]. Priori ratione negatur rem creatam ordinem habere ad quamlibet materiam praeexistentem; aeque ac si dicatur, « iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo [4] ». Altera autem ratione asseritur rem creatam ordinem habere ad nihilum, quatenus ipsa est *natura sua* post nihilum, aeque ac si dicatur « ex mane fit meridies, idest post mane [5] ». Iamvero huiusmodi productio nulli causae finitae convenire potest; at causae infinitae non repugnat, sed potius omnino consentanea est. Et sane causae finitae convenire non potest. Etenim omnis causa finita, cum determinata virtute polleat, expostulat determinatam distantiam inter illud, quod ab ea fit, et oppositum, ex quo fit. Atqui inter *esse*, quod in creatione producitur, et nihilum, ex quo producitur, nulla extat determinata distantia. Ergo nulla causa finita potest aliquid e nihilo producere, sed necessario expostulat aliquod *esse* praeexistens,

---

[1] Pag. 165 sq.

[2] « Creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est, quod creationi praeexistat, quasi non creatum »; *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 2 *sol.* Cf s. Aug., *Conf.*, lib. XII, c. 7, n. 7.

[3] « Dicitur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse, quam esse »; *ibid.*

[4] I, q. XLV, a. 1 ad 3. « De nihilo, ait s. Augustinus, est, quod non est de aliquo »; *Op. imperf. contr. Iul.*, lib. V, n. XXXI.

[5] I, loc. cit. Cf s. Anselm., *Monol.*, c. 8.

ut quidquam efficere queat. Causae autem infinitae non repugnat, imo omnino consentanea est. Etenim causa infinita, cum virtute infinita polleat, inter effectum suum, eiusque oppositum determinatam distantiam non requirit [1]. Praeterea, idem ex eo probatur, quod Deo, utpote Causae Primae, illa actio congruit, qua primus effectus, nempe *esse simpliciter* producitur [2]: esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil presupponit, quia non potest aliquid praeexistere, quod sit extra ens simpliciter [3] ».

171. Obiic. 2° Si daretur creatio, ea sane foret actio transiens. Atqui actio transiens expostulat subiectum, in quod transit; creatio e contrario, cum sit productio ex nihilo, removet subiectum, in quod transit. Ergo creationem dari repugnat.

172. Resp., *Dist.* primam partem *minoris*, si fiat per motum, sive per mutationem proprie acceptam, *conc.*; secus, *neg.*; *neg.* alteram partem. *Neg. cons.* Actio transiens procul dubio expostulat subiectum, in quod transit, si de iis rebus sermo sit, quae fiunt per motum, sive mutationem, mutatio enim essentialiter requirit, ut idem aliter prius, aliter posterius se habeat. At si actio transiens non fit per mutationem, ipsa non expostulat subiectum, in quod transit, sed totum temporis momento fit [4]. Iam creatio certe est actio transiens, siquidem « significat actionem terminatam ad exteriorem effectum [5] »; sed, quamvis sit mutatio quaedam secundum modum intelligendi, « sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse [6] »; tamen non est proprie *mutatio*, quia, cum « per eam tota substantia rei in esse producatur, non potest esse aliquid idem aliter, et aliter se habens [7] ». Quoniam autem creatio nullum motum, sive mutationem exhibet, necesse est, ut in instanti fiat [8], unde « simul ali-

---

[1] Cf s. Bonav., *In lib. II Sent.*, Dist. I, par. I, a. 1, q. I *ad arg.*
[2] Cf s. Thom., I, q. LXV, a. 3 c.
[3] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 21. Ex his perspicitur creationem ita Deo convenire, ut nulli alii, praeter Ipsum, adscribi possit. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7 c.—[4] I, q. XLV, a. 2 ad 3.
[5] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 79.—[6] I, q. cit., a. 2 ad 2.
[7] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 17, n. 3. « Quod creatur, ait etiam (I, q. cit., a. 3 c.), non fit per motum, vel mutationem ».
[8] I, q. LXXIV, a. 1 ad 1.

quid creatur, et creatum est [1]». Nulla igitur repugnantia, quemadmodum adversarii obganniunt, in notione creationis delitescit.

ART. II.—Philosophi, qui necessitatem creationis ab aeterno [2] asserunt, refutantur

173. Nonnulli Increduli, inter quos Robinetus, Voltaireus, Auctor *Epistolarum Persicarum*, atque omnes Rationalistae, inter quos Cousinus [3], et, qui hodie hac de re ex industria tractavit, Em. Saissetus [4], etsi creationem mundi haud negent, tamen necesse fuisse, ut ipse ab aeterno crearetur, contendunt; atque ideo dogma catholicum de temporaria mundi duratione [5] diversis rationis momentis oppugnare conantur.

174. Prop. *Necesse non fuit, ut mundus ab aeterno crearetur.*

Probatur. Deus est causa libera, non necessaria mundi. Atqui si Deus est causa libera mundi, sicut poterat a mundo creando abstinere, ita eum in tempore creare potuit. Ergo necesse non fuit, ut mundus ab aeterno a Deo crearetur [6].

175. *Maior* ita demonstratur: Si Deus est causa necessaria mundi, id ex alterutro capite evenire potest, vel quod illum producit necessitate naturae, non vero ex voluntate, quemadmodum Pantheistae volunt, vel quod producit eum ex voluntate, sed necessaria, non libera. Atqui neutrum dici potest. Certe non primum; nam, ut sanctus Doctor argumentatur, Deus, cum sit essentia sua intelligens, « per intellectum agit; intellectus autem non

---

[1] *Ibid.*, q. XLV, a. 2 ad 3.

[2] Quoniam Deus aeternus est, liquet Eum, si esset causa necessaria mundi, mundum ab aeterno creare debuisse.

[3] *Fragm. phil.*, *Avertiss. à la 3e édition*, *Oeuvr*. t. I, p. 18, Bruxelles 1840.

[4] *Essai de philosophie réligieuse*, Méditation 5e, t. II, p. 113 sqq. ed. cit.

[5] Hoc dogma, secundum perspicua SS. Scripturarum testimonia, continentemque SS. Patrum traditionem ab Innocentio III in Concilio Lateranensi IV (Cap. *Firmiter*, *de Trin. et Fide Cathol.*) definitum fuit, et nuperrime a Concilio Vaticano iis verbis: « Si quis... Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum...., anathema sit »; *loc. cit.*

[6] Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 31, n. 1.

agit aliquem effectum, nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum, quod movet agentem, ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae [1] ». Nec alterum, nam « voluntas non ex necessitate fertur in ea, quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit . . . Cum igitur Divina Bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia Ei aliquid accrescat; nulla inest Ei necessitas, ut alia velit, ex hoc, quod vult suam Bonitatem [2] ».

176. Obiic. 1° Si mundus esset a Deo creatus in tempore, Deum ante mundum fuisse dicendum foret. Atqui si Deus fuisset ante mundum, consequerentur duo absurda, nempe 1° Deum esse in tempore, quia *prius* et *posterius* sunt differentiae temporis ; 2° tempus fuisse antequam res creatae existerent, sive antequam tempus esset. Ergo absurdum est mundum in tempore creatum fuisse.

177. Resp., *Neg. min.* Enimvero, cum Deus ante mundum fuisse dicitur, haec anterioritas, ut s. Thomas advertit [3], intelligenda est de duratione aeternitatis, non vero temporis, vel de aeternitate temporis imaginati, non vero realis, quatenus durationem aeternam Entis increati, quae sine successione est, sine aliqua successione imaginari nequimus. Hinc commode dici potest Deum fuisse ante mundum, quin vel Deum in tempore esse, vel tempus ante mundum fuisse statuatur. *Prius* vero, et *posterius*, seu *ante*, et *post* si considerentur in ipso tempore, procul dubio quaedam eius differentiae sunt ; verum, si considerentur relata ad aeternitatem, non aliud denotant, nisi relationem temporis ad ipsam ; siquidem nos, qui successioni assueti sumus, concipimus *esse* immotum illius *instantis*, quod est proprium aeternitatis, fuisse, antequam successio temporis inceperit, et futurum, si successio temporis desineret. Quare dicimus Deum fuisse ante mundum, et mundum esse post Deum, non quod Deum, perinde ac mundum, tempore contineri intelligimus, sed quod, cum Deum extra omne tempus esse intelligimus, intelligimus quoque Deum fuisse ante mundi molitionem, et mundum esse incepisse, cum iam Deus esset [4].

---

[1] *Op. cit.*, ibid., c. 23, n. 3.
[2] *Op. cit.*, lib. I, c. 81, n. 1. Cf s. Ambros., *Hexaëm.*, lib. I, c. 5
[3] I, q. XLVI, a. 1 ad 8.
[4] Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 17, n. 2.

178. Obiic. 2° Si Deus mundum in tempore creasse dicatur, illud quoque dicendum est, fuisse tempus, in quo Deus ab omni opere vacavit. Atqui hoc consectarium est absurdum. Ergo Deum mundum in tempore creasse non sine absurditate dici potest.

179. Resp., *Neg. mai.* Etenim is, qui asserit, si Deus mundum ab aeterno non condidit, fuisse tempus, in quo ab omni opere vacavit, sumit fuisse aliquod tempus, antequam res creatae existerent. Atqui haec suppositio est absurda, nam tempus, ut suo loco ostendimus [1], ante rerum creatarum molitionem nec esse, nec concipi potest. Ergo, si mundus a Deo in tempore creatus fuisse dicatur, non ideo dicendum est fuisse tempus, in quo Ipse ab omni opere vacavit [2]. Accedit quod, docente s. Bonaventura, cum Deus sit ipsa sua actio, nihil novi Ei advenire potest, quoties aliquid operatur [3]. Atqui, si Deo per productionem mundi nihil novi advenit, cogitari nequit Eum, antequam mundum creasset, otio vacasse, atque cum mundum creavit, ab otio ad actum transiisse. Ergo, si Deus mundum in tempore, non autem ab aeterno creasse dicatur, ideo dicendum non est Eum, antequam mundum moliretur, otio vacasse.

180. Obiic. 3° Causa, quae ab aeterno est in actu, ab aeterno effectum producit. Atqui Deus est causa mundi, quae ab aeterno est in actu. Ergo mundus ab aeterno a Deo effectus fuit.

---

[1] Cf *Ontol.*, c. XI, a. 2, p. 83-84.

[2] Audiatur s. Augustinus: « Ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora: et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus, quando Deus nondum aliquid fecerat... Et, si tempus cum coelo, et terra esse coepit, non potest inveniri tempus, quo Deus nondum fecerat coelum, et terram »; *De Gen. contra Manich.*, lib. I, c. 2, n. 3. Hinc sanctus Doctor advertit, « inaniter homines cogitare praeterita tempora vocationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 5. Secundum hanc theoriam ipse duo statuit, quae digna notatu sunt. Primum est, quod, si presse loqui voluerimus, mundus nobis dicendus est creatus *cum tempore*, non vero *in tempore* (*Op. cit.*, ibid., c. 6). Alterum est, quod sine ullo errore asseri potest mundum semper fuisse; quia cum tempus, et res creatae simul esse coepissent, procul dubio nullum tempus assignari potest, in quo mundus non fuerit; *Op. cit.*, lib. XII, c. 15, n. 1.

[3] *In lib. II Sent.*, Dist. I, p. I, a. 1, q. 2 *ad arg.*

181. Resp., *Dist. mai.*, si sit causa necessaria, *conc. mai.*, si causa libera, *neg. mai.*; *dist.* etiam *min.*, est causa necessaria, *neg. min.*, libera, *conc. min. Neg. cons.* Et sane, posita causa, quae est in actu, necesse quidem est ponere eius effectum, verum effectus debet naturae causae respondere. Quare, si causa ex necessitate effectum producat, ea posita, effectum extra ipsam ponere necesse est. At, si causa effectum secundum propositum voluntatis suae producat, necesse non est, ea posita, effectum eius extra ipsam ponere; quia effectus causae ex libera voluntate operantis non solum debet esse talis, qualem ipsa vult, sed tum quoque, cum ipsum vult. Hinc, quoniam Deus est causa liberrima mundi, consequitur, etsi actus creationis sit ab aeterno, tamen necesse non esse, ut effectus eius, nempe mundus, sit aeternus [1].

Art. III. — Investigatur, an mundus ab aeterno creari potuerit

182. Inter Philosophos christianos s. Thomas secundum Ecclesiae Catholicae doctrinam tuitus est Deum ex nihilo mundum in tempore fecisse; sed contendit Deum potuisse mundum ab aeterno creare. Hinc statuit creationem mundi in tempore non certis, sed dumtaxat probabilibus momentis rationis [2] posse probari, certamque notionem tem-

---

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 17 ad 6, et ad 26. « Ab aeterno, inquit s. Bonaventura, voluit (Deus) producere tunc, quando produxit; sicut ego nunc volo cras audire Missam »; loc. cit. Quomodo autem creatio mundi in tempore cum Divina immutabilitate consentiat, in *Theologia naturali* clarius explicabimus.

[2] Hae rationes probabiles, seu extrinsecis principiis innixae, peti solent 1° ab antiquorum Sapientum opinione, gentiumque vetustissimarum consensu (cf Genuens., *Elem. Met.*, Dissert. II, t. V, p. 114, Bassani 1779). 2° Ex historiae monumentis cum profanis, tum sacris; nam inter omnes constat ea, quae historici gentium vetustissimarum memoriae prodiderunt, citra narrationem mosaicam evenisse; et narrationem mosaicam, quae et omnium antiquissima est, et vel propter sola humanae credibilitatis momenta omnem fidem meretur, productionem mundi in tempore describere, primosque humani generis eventus enarrare. 3° Ex novitate artium, et scientiarum; nam, cum compertum sit qui, et qua aetate inventores artium floruerint, genus humanum per infinitam antecedentium saeculorum seriem sine artibus vixisse incredibile est. Cf F. Henricus Reusch, *Biblia et natura,* Lect. XXXIV.

poralis creationis mundi ex sola Fide nobis suppetere[1].

183. Argumentatio sancti Doctoris, et, qui eum secuti sunt, Scholasticorum[2] huc redit: Si posset stricto sensu demonstrari mundum in tempore coepisse, demonstratio peti posset vel a causa eius, nempe Deo, vel ab ipsius mundi natura, vel a natura ipsius actionis creatricis. Atqui ipsa ex nullo horum capitum confici potest. Non quidem a Deo, quippe quod, cum Deus sit causa instantanea, et libera mundi, Eum ab aeterno vel in tempore, prout Ipsi collibitum fuerit, creare potuit; quia effectus causae instantaneae simul cum causa existere potest[3]. Non ex natura ipsius mundi, quia, cum duratio sit accidens rerum creatarum, res creata per se, et ex natura sua nullum certum genus durationis expostulat. Qua de re quaenam duratio rebus creatis convenire possit, non ex natura ipsarum rerum, sed ex potentia Dei, qui ipsis *esse* largitur, dignoscendum est; at Deus, ut paulo ante dictum est, mundum ab aeterno, vel in tempore creare potuit; ergo mundo vel aeterna, vel temporalis duratio convenire potest. Non denique ab actione creatrice Dei; haec enim expostulat, ut res ex *non esse*, seu nihilo, non vero ut post *esse* fiant, nempe a *non esse* ad *esse* veluti ab uno ad alium terminum transeant[4]. Nihil igitur philosopho sup-

---

[1] Idem senserunt multi e Schola s. Thomae, necnon Durandus, aliique. Scotus autem, Ockamus, eorumque discipuli sententiam, quae possibilitatem creationis ab aeterno asserit, longe probabiliorem negante censuerunt.

[2] Haec s. Thomae sententia inter recentes etiam Wolfium (*Theol. nat.*, pars II, c. I, § 447), et quamplurimos ex eius Schola consentientes nacta est.

[3] Cf *Ontol.*, c. IX, a. 5, p. 67-68.

[4] Illud hic adnotandum est, quod si de creatione, qualis re ipsa est, disseratur, mundum e nihilo factum esse dici potest etiam ob hanc rationem, quod *esse* post *non esse* habuit (cf p. 169 sq); mundus enim re ipsa aliquando fuit, cum antea non esset. Verum, si de creatione ab aeterno sermo sit, quae a s. Thoma, aliisque veluti possibilis admittitur, seu, si notio creationis in se spectetur, illud *ex nihilo* proprie denotat defectum termini, a quo res creata fit, ita ut creatio non sit actio, quae ab uno termino in alium progrediatur. Enimvero τὸ *ex nihilo fieri* eo modo per se, et proprie intelligendum est, quo opponitur τῷ *ex aliquo fieri*, quippe quod creatio, et effectio sibi invicem opponuntur (cf p. 165 sq.). Atqui τῷ *fieri ex aliquo* opponitur τὸ *fieri non ex aliquo*. Ergo illud *ex nihilo* in definitione crea-

petit, unde mundum in tempore creatum fuisse stricte demonstret[1].

184. At vero alii multi, post B. Albertum M., s. Bonaventuram, Henricum Gandavensem, possibilitatem creationis ab aeterno impugnarunt hisce potioribus argumentis[2]: 1° Id, quod factum est, principium durationis habere debet, ac proinde si mundus a Deo factus est, principium suae durationis habere debet. 2° Si mundus fuisset creatus ab aeterno, aeternitas ei tribuenda esset; ast aeternitas nonnisi Dei propria est. 3° Posita creatione mundi ab aeterno, infinita series dierum praeterita esset; et sicut illud, quod praeteritum est, *pertransitum* est, ita *essent iam infinita pertransita*, id quod absurdum est; quia *infinita non est transire*. 4° Posita creatione mundi ab aeterno, infinitis diebus, qui praecesserunt, alia, novaque dies quotidie adderetur, ac proinde infinitum esset capax incrementi, id quod notionem infiniti destruit[3].

185. At haec argumenta, ex D. Thomae sententia, apodictica non sunt; ac proinde iis responderi non difficul-

---

tionis, si per se, et stricte intelligatur, idem valet, ac *non ex aliquo*. Iamvero *fieri non ex aliquo* idem non est, ac *fieri post non aliquid*, seu post nihilum. Ergo illud *ex nihilo*, quod in definitione creationis ponitur, proprie, et per se non denotat rem, quae creatur, habere *esse* post *non esse*, sed habere *esse non ex aliquo*.

[1] Opusc. XXVII, *De aeternitate mundi*.

[2] Hanc sententiam fere omnes recentes amplexi sunt, eiusque patrocinium magna animi contentione cl. p. Tongiorgi nuperrime suscepit; *Op. cit.*, *Ontol.*, c. 3.

[3] Aliud etiam argumentum ex eo petitur, quod, si mundus ab aeterno fuisset, infinitae generationes in tempore infinito praeterito existere debuissent, ac proinde infinitae animae humanae; et quoniam hae, utpote immortales, sunt permanentes, infinita multitudo animarum actu simul existeret; at actualem simultaneam multitudinem infinitam dari repugnat. Hoc argumentum omisimus; nam, ut advertit s. Thomas, quaestio non in eo versatur, num cuncta genera rerum creatarum, ex quibus mundus constat, ab aeterno esse potuerint, sed num mundus in universum, aut saltem aliqua creatura ab aeterno condi potuerit (I, q. XLVI, a. 2 ad 8). Quapropteriis, qui allato argumento possibilitatem creationis mundi ab aeterno impugnant, « posset dicere aliquis, quod mundus fuit aeternus. vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo » (*ibid*). Quod cum ita sit, illos, qui creationem mundi ab aeterno esse possibile pugnant, nihil cogit admittere generationes hominum ab aeterno cum mundo fuisse, ac proinde neque simultaneam animarum multitudinem actu infinitam.

ter potest. Sane responsio primae difficultati ex iam dictis manifesto colligitur. Nam creatio est actio, quae fit *in instanti*, seu sine ullo motu, ac proinde necesse non est, ut Creator rebus, quas creat, duratione praecedat[1].

186. Quod ad alteram spectat, si mundus semper fuisset, certe non conveniret ei aeternitas essentialis, quae est propria Dei, nempe illa, quae in instanti posita est, omnemque successionem excludit; sed aeternitas imperfecta, nempe illa, quae successionis expers non est. Quocirca rebus creatis non tribueretur id, quod solius Dei est[2].

187. Tertia difficultas, ut sanctus Doctor inquit[3], *non est cogens*; nam infinita series, « etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit, quia finita fuit: in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema ». Scilicet infinitum, quod admittere oportet, si mundus ab aeterno conditus fuisse dicatur, est eiusmodi, ut pertransiri possit. Etenim multitudo simultanea infinita certe pertransiri non potest, quia primum in ea non invenitur, ex quo transire ad alterum licet. Ast idem dicendum non est de multitudine infinita successiva; quia, cum haec ex elementis confletur, quorum unum alteri succedit, reipsa est aliquid finitum.

188. Quarta denique difficultas facile dissolvitur, si infinitum *simpliciter*, quod nempe omnem limitem excludit, ab infinito *secundum quid*, seu quod limitem undequaque non excludit, distinguatur; siquidem infinito *secundum quid*, cuiusmodi esset successio infinita praeteritorum dierum, aliquam additionem fieri non repugnat. « Nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri, qua est finitum. Ex hoc autem, quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post, nam praesens est terminus praeteriti[4] ».

---

[1] *Ibid.*, ad 1. — [2] *Ibid.*, ad 5.
[3] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 38. — [4] *Op. cit.*, ibid.

CAPVT VIII.

De perfectione mundi

Art. I. — Status quaestionis declaratur

189. Circa perfectionem mundi duae quaestiones a Philosophis agitantur, scilicet 1° num hic mundus sit in suo genere perfectus, an imperfectus, seu utrum necne finem a Deo praestitutum optime assequatur; 2° utrum, necne hic mundus sit absolute perfectus, idest omnium possibilium optimus. Solutionem primae quaestionis ad *Theodiceam* amandamus; ibi enim argumenta, quae athei ad Dei existentiam impugnandam, et Manichaei ad duplex principium mundi, unum bonum, et alterum malum adstruendum ex mundi imperfectionibus aggerunt, exsufflabimus, ac proinde perfectionem mundi in genere suo evincemus.

190. Circa alteram quaestionem, nos hic ad examen non revocamus illorum opinionem, qui Deum a mundo non distinguunt, atque inde mundi optimismum concludunt; nam huiusmodi opinio una cum pantheismo, quo innititur, sponte sua corruit. Itaque sententiam illorum excutiemus, qui dum Deum a mundo distinguunt, Eumque esse huius liberum auctorem profitentur, mundum omnium possibilium optimum esse tuentur.

191. Iam huius sententiae etsi non primus auctor, tamen acerrimus propugnator Leibnitius fuit [1]. Nuperrime autem Bouillierius, aliique non pauci Galliae Philosophi optimismum mundi ita defendunt, ut mundum natura, seu *entitate* sua esse omnium possibilium optimum non dicant, sed summam eius perfectionem ex continuo, infinitoque progressu repetant [2]; nempe, secundum ipsos, mundus est omnium possibilium optimus, non quod optimae sunt singulae eius naturae, sed quod ipse, totus quantus est, a bono ad melius in infinitum progreditur.

---

[1] Praeter Platonem inter veteres, Abaelardum in media aetate, et Wiclefum sub recentis aetatis initium, sententia de optimismo mundi Malebranchio probata est.

[2] *Diction. des scienc. phil.*, art. *Optimisme*. Leibnitius etiam, a difficultatibus adversariorum pressus, eo tandem devenit, ut theoriam suam de mundo optimo e continuo progressu derivaret; *Theod.*, par. II, § 202.

★

Art. II. — Optimismus mundi refellitur

192. Doctrinam de mundo optimo, quocumque modo accipiatur, admitti non posse sequentibus propositionibus evincitur:

Prop. 1ª. *Optimismus Leibnitianorum et per se absurdus est, et ad exitiales errores ducit.*

Probatur prima pars. Finis, ob quem Deus mundum creavit, ut in *Theodicea* videbimus, est manifestatio perfectionum Dei; qua de re mundus optimus ille dicendus foret, qui perfectiones Dei ita manifestet, ut nihil supra. Atqui mundus, quilibet ipse sit, utpote finitus perfectiones Dei nequit ita manifestare, ut ipsae magis, ampliusque manifestari non possint. Ergo hunc mundum, vel alium quemlibet possibilem esse omnium optimum absurdum est [1].

193. *Probatur* altera pars. Doctrina de mundo optimo potentiam Dei, quae omnem limitem respuit, limitibus cogit; atque Deum, qui in productione rerum extra se maxima libertate gaudet, necessitati obnoxium facit. Ergo ad exitiales errores ducit.

194. *Antecedens* ita demonstratur. Et sane: 1° Si Deus mundum omnium possibilium optimum creavit, Eius potentia iam exhausta est; quia, cum mundo optimo nullus alius praestantior dari queat, Deus iam effecit quidquid efficere potest. Atqui potentia, cuius obiectum exhauriri potest, imo iam exhaustum est, non est infinita. Ergo theoria, quae mundum omnium possibilium optimum a Deo creatum esse statuit, infinitam potentiam Dei tollit [2].

2° Si Deus mundum creare volens, debuit optimum omnium possibilium creare, non potuit ex infinitis mundis possibilibus [3] potius unum, quam alium ad existen-

---

[1] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 5 c.

[2] Adeo verum est optimismo mundi omnipotentiam Dei laedi, ut Abaelardus, et Wiclefus, cum docuerint Deum non posse alia facere, quam quae fecit, id quod omnipotentiae Dei profecto adversatur, autumarunt quoque, uti paulo ante adnotavimus, illum mundum a Deo creatum esse, qui est omnium possibilium optimus.

[3] Series mundorum possibilium, non diffitente eodem Leibnitio (*Lettres à Borguet*, Lettr. I), est infinita. Et sane mundi, qui esse possunt, tot sunt, quot sunt modi, quibus Deus *esse* suum cum rebus extra se communicare potest. Atqui series horum modorum est infi-

tiam vocare, sed eum, quem creavit, scilicet omnium optimum creare coactus est. Atqui ubi non est electio, ibi est necessitas. Ergo Deus hunc mundum prae reliquis possibilibus non ex suae voluntatis consilio, sed necessitate coactus creavit. Quinimmo ex theoria optimismi illud etiam sequitur, quod Deus mundum, quicumque sit, creare cogitur. Etenim, Leibnitianorum iudicio, Deus mundum omnium optimum creare debet, ut perfectiones suas, quoad fieri potest, manifestet; ergo eo magis ad mundum creandum cogitur, alioquin perfectiones suas non modo non quoad fieri potest, sed omnino non manifestasset [1].

195. Prop. 2ª. *Optimismus etiam eo modo, quo a Bouillierio, aliisque explicatur, reiiciendus est.*

Probatur. Ratio, ob quam repugnat ullam particularem creaturam esse omnium possibilium optimam, in eo, his Optimistis non diffitentibus, sita est, quod quaelibet particularis creatura infinitum *Esse* Dei modo finito repraesentat, ac proinde aliae sunt possibiles, quae Divinum *Esse* magis, magisque manifestant; siquidem finito aliquid semper addi potest. Atqui, etiamsi detur mundum esse in continuo progressu, ipse, cùm nonnisi finitae progressionis capax sit, *Esse* infinitum Dei modo finito semper manifestat, ac proinde alii multi eo praestantiores fieri possunt. Ergo eadem ratione, qua probatur, nuperorum Optimistarum iudicio, nullam singularem creaturam esse omnium possibilium optimam, probatur simul ne totum quidem mundum, quicumque tandem sit, omnium possibilium optimum esse.

196. Adde his, quod continuus progressus in infinitum,

---

nita; quia, cum singuli modi finitam entitatem, seu realitatem a Deo accipiant, horum series, quantumvis maxima dicatur, vel cogitetur, *Esse* Divinum, utpote infinitum, exhaurire numquam potest. Ergo series mundorum possibilium est infinita (cf s. Thom., *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, q. I, a. 4 ad 3). Exinde aliud argumentum, quo mundus optimus veluti in se absurdus redarguitur, confici potest; siquidem, posita doctrina de mundo optimo, series mundorum possibilium non esset infinita; quippe quod, postquam series a mundo minus perfecto ad mundum magis perfectum progrediens, mundum omnium optimum assecuta est, supra ipsum assurgere nequit.

[1] Cf Fénélon, *Réfutation du système du p. Malebranche sur la nature, et la grace*, c. 6, et Bonifas, *Étude sur la Théodicée de Leibniz*, part. 3, c. 1.

quem hi philosophi mundo, prout totus est, considerato tribuunt, prorsus commentitius est. Etenim, cum mundus in tota rerum, ex quibus conflatur, universitate consideratus non sit aliquid abstractum, sed ex diversis naturis rerum compositum, non potest aliter intelligi ipsum esse in continuo progressu, quam si ipsas naturas rerum in naturas praestantiores continuo transmutari admittatur, alioquin progressus non esset substantialis, sed accidentalis. Atqui repugnat naturas rerum ita progredi, ut aliae in alias continuo transmutentur [1]. Ergo repugnat in mundo inveniri illum progressum, quem nuperi Optimistae commenti sunt.

197. Obiic. 1° Leibnitius, eiusque sectatores: Si Deus inter mundos possibiles optimo alium praetulisset, mundum sine ulla ratione sufficiente creasset. Atqui quidquam ne in Dei quidem operibus sine ratione sufficiente esse potest. Ergo Deus mundum omnium possibilium optimum creasse dicendus est.

198. Resp. *Dist. mai.*, sine ratione extra Deum posita, *conc. mai.*, sine ratione, quae est in ipso Deo, *neg. mai.*; eadem dist. *neg.* et *conc. min. Neg. cons.* Sane admittenda est aliqua ratio, ob quam Deus mundum creavit, quia Deus, utpote sapientissimus, nihil sine ratione moliri potest. At, cum Deus, ens sibi ipsi sufficientissimum, a causa extranea determinari non possit, illa ratio non in perfectione mundi, sed in ipso Deo invenienda est; nempe, ut s. Thomas inquit, est *ipsa sua Bonitas* [2]. Quod si ratio, ob quam Deus mundum creavit, non est perfectio ipsius mundi, sed bonitas Creatoris, consequitur rationem, ob quam Deus hunc mundum, non vero alium ipso perfectiorem, aut imperfectiorem condidit, non in perfectione ipsius mundi, sed in ipso Dei etiam quaerendam esse. Haec autem inquisitio supervacanea, imo temeraria est, cum de re agatur, quae ad arcana Divinae Sapientiae pertinet. « Talis quaestio, ad rem ait s. Bonaventura, est irrationalis, et solutio non potest dari, nisi haec, quia voluit, et rationem Ipse novit [3] ».

199. Obiic. 2° Si Deus crearet mundum omnium possi-

---

[1] Cf *Ontol.*, c. II, a. 3, p. 17. — [2] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 86.
[3] *In lib. I Sent.*, Dist. XLIV, a. 1, q. I *ad arg.* Cf s. Aug., *Epist.* III *ad Nebridium*, n. 2.

bilium minime optimum, Sapientiae, Bonitatique suae derogaret, quia minus bonum est quoddam malum, aeque ac minus malum est quoddam bonum. Atqui consequens est absurdum. Ergo et antecedens.

200. Resp. *Neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Sane Sapientia, Bonitasque Dei non expostulant, ut Deus efficiat mundum omnium possibilium optimum, sive *absolute* optimum [1], sed tantum ut quemcumque mundum ex omnibus possibilibus efficere velit, ipsum efficiat *relative*, nempe *in genere suo* optimum, quatenus ei omnia largiri debet, per quae et omnem illam perfectionem, cuius natura eius capax est, assequatur, et ad ultimum eius finem, qui est manifestatio Bonitatis Dei, perfectum ordinem habeat. Illud autem omittendum non est, perabsurdam esse rationem, qua Leibnitius propositionem *maiorem* sui argumenti probavit, quia bonum, et malum *privative* sibi opponuntur, ac proinde prorsus repugnat ullum bonum, prout est bonum, esse malum, aut ullum malum, prout est malum, esse bonum.

---

[1] Cf s. Bonav. loc. cit., q. II *ad arg.*

ANTHROPOLOGIA

INTRODVCTIO

1. Homo omnia, quae in reliquis naturis rerum adhuc observavimus, in se exquisitiori modo continet [1], atque ob suam facultatem intelligendi particeps est proprietatum, per quas substantiae intellectuales, sive Angeli caeteris rebus creatis excellunt [2]; quocirca ipse annulus est, quo natura visibilis cum invisibili copulatur, ut unica inde universitas rerum creatarum efficiatur [3]. Hinc tractatio de homine a *Cosmologia*, uti diximus [4], segregatur, atque peculiarem Philosophiae partem, quae *Anthropologia* vocatur, sibi propriam habet. In hac tractatione primo explicabimus quidquid ad unionem animae, et corporis in homine spectat; deinde inquiremus 1° in quo essentia animae humanae consistat; 2° utrum, necne anima sit immaterialis; 3° quaenam sit origo animae; 4° utrum, dissoluto corpore, anima superstes sit, an cum corpore pereat.

CAPVT PRIMVM

Quaenam sit animae et corporis unio in homine inquiritur

Art. I.—Substantialis animae, et corporis unio in homine adstruitur

2. Communis vulgo hominum persuasio est hominem non esse solam animam, aut solum corpus, sed aliquid, quod ex anima, et corpore conflatur [5]; siquidem nemo, quantumvis plebeius, cadaver, aut animam a corpore separatam hominem appellat, latumque discrimen inter ca-

---

[1] Hinc homo μὶκροκοσμος, *parvus mundus*, dictus est, quia, ut s. Thomas advertit, « omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo »; I, q. XCI, a. 1 c.

[2] Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. IX, c. 13, n. 3.

[3] Cf Nemes., *De natura hominis*, c. 1. — [4] Pag. 90.

[5] De Dicearcho, aliisque paucis antiquis, et recentibus Materialistis, qui in homine corpus tantum admiserunt, alias disseremus.

daver, *animam*, et *hominem* non agnoscit. Verum, quoniam unitas, ut in *Ontologia* vidimus[1], est vel substantialis, vel accidentalis, non convenit inter omnes Philosophos, utrum unitas hominis, sive, ut aiunt, *compositi humani* sit substantialis, an accidentalis. Et sane non pauci inter antiquos, recentesque vel aperte professi sunt animam *per accidens* cum corpore coniungi, vel hominem ita definivere, ut nullam rationem corporis haberent. Nos primum substantialem, seu naturalem unionem animae cum corpore in homine adstruemus, deinde quaedam contra oppositas sententias adnotabimus.

3. S. Thomas, de unione animae cum corpore disserens, ait: « Ex anima, et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas naturae, et personae[2] ». Veritas huius theoriae, quae in tota media aetate viguit, et iam a ss. Patribus, aliisque antiquis Scriptoribus[3], post Aristotelem, tradita fuerat, sequentibus propositionibus a nobis demonstratur:

4. Prop. 1ª. *Corpus, atque anima in homine adeo inter se coniunguntur, ut ex ipsis una natura, seu una substantia completa constituatur.*

Probatur. Ea, quae sunt diversae naturae, unam, eamdemque actionem exerere non possunt. Atqui anima, et corpus, quae in se seorsum consideratae sunt diversae res, habent in homine operationes utrique communes. Ergo corpus, et anima in homine adeo inter se coniunguntur, ut ex ipsis, velut ex duabus substantiis incompletis, una substantia completa, sive una natura constituatur[4]. *Minor* probatur praecipue ex sensationibus, quae non sunt solius animae, aut solius corporis, sed utriusque. Re quidem vera sensationes non sunt solius corporis, quia cum ipsa sit operatio immaterialis, a solo principio materiali, cuiusmodi est corpus, proficisci nequit[5]; id quod experientia comprobatur, quia corpus, postquam anima ab eo

---

1 Cap. III, a. 1, p. 19. — 2 III, q. II, a. 1 ad 2.

3 Cf, prae ceteris, s. Iustinum (*Fragm.* libri *De resurr. carnis*, n. 8), Athenagoram (*De resurr.*, c. 12, 13, 18, et 21), s. Irenaeum (*Contr. Haeres.*, lib. II, c. 13), Tertullianum (*Adv. Marcion.*, lib. XV, c. 37), et s. Aug. (*De Civ. Dei*, lib. XIX, c. 3; *Epist. III ad Nebrid.*, n. 4, et alibi).

4 *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57.

5 Cf *Dynam.*, c. III, a. 4, p. 118-119 vol. I.

seiuncta est, nihil sentire experimur. Neque sunt solius animae, quippe quod, cum anima sit immaterialis, res materiales nihil in ipsam *per se*, sive *immediate* agere possunt [1].

5. Itaque « neutrum (*neque corpus*, *neque anima*) habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae [2] ». Quapropter homo nec corpus, nec anima est, sed aliquid tertium, quod ex utroque componitur [3]. Id ex ipsa notione *corporis animati* clare intelligitur; siquidem corpus animatum non est solum corpus, quia corpus per se est expers animae, seu vitae, nec sola anima, quia anima est naturaliter incorporea, sed aliquid tertium ex eo exurgens, nempe corpus, quod anima informat.

6. Prop. 2ª. *Ex anima, et corpore unica persona in homine efficitur.*

Probatur. Operationes in qualibet naturatribuuntur *supposito*, seu *personae*, secundum illud Scholae, quod in *Ontologia* statuimus, *Actiones sunt suppositorum* [4]. Atqui in unoquoque nostrum unum, idemque est illud, cui operationes animae, et corporis tribuuntur. Ergo ex anima, et corpore una persona in homine constituitur. Veritas *minoris* ex interna experientia constat. Et sane nos in nobis ipsis experimur, illud, quod in nobis intelligit, et vult, esse idem ac illud, quod sentit, nutritur, deambulat: unde unusquisque nostrum sicut dicit, *ego volo*, et *ego intelligo*, ita dicit quoque, *ego patior*, *ego deambulo*, aut aliud huiusmodi. Atqui illae operationes sunt solius animae; hae autem animae, et corporis, quod anima informat. Ergo unum, idemque esse in homine illud, cui operationes animae, et corporis tribuuntur, experientia interna constat.

7. Praeterea, haec personae unitas, quae ex anima, et corpore efficitur, ex iis, quae in praecedenti propositione statuimus, valde confirmatur. Re quidem vera, anima, et corpus sunt substantiae incompletae, quae unicam substan-

---

1 « Nihil corporeum potest imprimere in rem incorpoream »; I, q. LXXXIV, a. 6 c. Cf *Dynam.*, c. III, a. 4, p. 116, et a. 6, p. 122 vol. I.

2 *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 35.

3 « Ex hac, inquit Tertullianus, duplicis substantiae (*animae et corporis*) congregatione confectus est homo »; *De poenit.*, c. III.

4 Cap. VII, a. 5, p. 51.

tiam completam, seu compositum substantiale, quod dicitur homo, efficiunt. Atqui persona debet esse substantia completa, seu perfecta [1]; substantiae autem incompletae in composito substantiali perficiuntur. Ergo ex anima, et corpore unica persona in homine efficitur [2].

ART. II. — Nonnulla adversus Philosophos, accidentalem animae, et corporis unionem asserentes, adnotantur

8. Inter veteres Philosophos, qui unionem animae cum corpore veluti accidentalem habuere, praecipue memoratur Plato. Sane ipse dixit, animam cum corpore, tamquam motorem cum mobili, coniungi, eoque tamquam herum servo, artificem instrumento, vel musicum lyra uti. Hinc hominem non esse aliud, nisi *animam*, sensit.

9. Ex multis argumentis, quibus s. Thomas hunc Platonis, eiusque sectatorum errorem confutavit, haec duo afferemus: 1° Corpus in homine speciem suam sumit ab anima, cum qua copulatur; ipsum enim ex eo, quod copulatur cum anima, a ceteris corporibus specie differt, atque *humanum* vocatur. Atqui, si anima ad corpus, tamquam motor ad mobile, se haberet, corpus ab anima speciem suam sumere non posset, propterea quod motor est extra mobile, illud autem, a quo res speciem suam sumit, essentiam rei constituit, ac proinde intrinsecus rei inesse debet. Ergo anima ad corpus, tamquam motor ad mobile, sese habere nequit.

2° Mobile non ita a motore pendet, ut per unionem cum ipso incipiat esse, et per separationem ab ipso esse desinat. Atqui corpus humanum ex eo, quod cum anima coniungitur, esse incipit, et statim ac anima ab ipso separatur, desinit. Ergo rursus patet animam cum corpore in homine non ita se habere, sicut motor se habet ad mobile [3].

---

[1] Cf *Ontol.*, loc. cit., p. 50-51.

[2] « In puris hominibus ex unione animae, et corporis constituitur persona »; III, q. II, a. 5 ad 1.

[3] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57. Illud etiam adnotare praestat, quod ex eo, quod anima corpore, veluti instrumento, utitur, animam corpori, veluti motorem mobili, coniungi perperam infertur. Nam, quamvis corpus possit dici instrumentum animae, quia anima organis illius ad operationes vegetativas, et sensitivas exerendas utitur; tamen tenendum est corpus, ut s. Thomas advertit (III, q. II, a. 6 ad 4), non esse instrumentum, quod per accidens cum anima coniungitur, sed

10. In philosophia recenti Cartesius essentiam animae in cogitatione, seu in complexione omnium actionum animae positam esse putavit; et quoniam homo ex eo est, quod cogitat, animam esse hominem deduxit[1]. Quod si anima est homo, ipsa non constituit cum corpore unam substantiam completam, sed est per se solam substantia completa; proindeque cum corpore secundum accidens, non vero secundum substantiam, coniungitur[2].

11. Iam falsum esse pronuntiatum, cui haec Cartesii sententia innititur, nempe essentiam animae in cogitatione, seu in complexione omnium operationum eius cum intellectivarum, tum sensitivarum positam esse, alibi ostendemus. Hic dumtaxat istud breve afferimus argumentum: Homo dicendus est constitui non ex eo, quod est solius animae, sed ex eo, quod est simul animae, et corporis, si aliquas operationes exerat, quae non sunt solius animae, sed animae simul et corporis; non possent enim huiusmodi actiones communes esse animae, et corpori, nisi unio substantialis inter animam, et corpus existeret. Atqui reipsa aliquae operationes hominis non sunt solius animae, sed animae simul, et corporis, nempe operationes vegetativae, et sensitivae[3]. Ergo homo non est, ut Cartesius voluit, sola anima, sed ex anima, et corpore substantialiter copulatis componitur[4].

12. Philosophos, qui post Cartesium harmoniam inter cogitationes animae, et motus corporis iis systematis explicarunt, quibus unio substantialis animae, et corporis

---

quod unam hypostasim cum anima efficit. Hoc quidem ab ipsa natura sensationum perspicitur. Nam principium sensationum non est sola anima, aut solum corpus, sed *coniunctum*, seu anima, et corpus. Atqui intelligi nequit animam, et corpus esse simul principium sensationum, nisi dicatur animam cum corpore ita coniungi, ut unicam substantiam constituant, alioquin unicum principium esse non possent. Corpus igitur non aliud instrumentum animae dici potest, quam quod ad unam, eamdemque hypostasim efficiendam cum ipsa concurrit.

1 *Les principes de la phil.*, par. I, § 8, et 9.

2 Hinc vides Cartesium, cum docuit unionem animae, et corporis esse substantialem, verbo ipsam asseruisse, re autem negasse.

3 *Qq. dispp.*, q. un., *De Anim.*, a. 2 c.

4 Accedit quod, observante sancto Damasceno, eorum, quae idem sunt, eadem est definitio; atqui definitio animae non convenit homini. Ergo anima non est homo. Vid. *Dialect.*, c. 10.

tollitur, hic omittimus; nam de his in sequenti Capite agendum nobis erit.

13. De Kantio etiam, qui τὸ *ego*, seu hominem ne in anima quidem, prout haec est subiectum cogitans, sed in sola conscientia suarum cogitationum posuit [1], nihil dicimus;nam contra istam opinionem eadem valent argumenta, quibus *personam* non posse definiri *naturam sui consciam* ostendimus [2]; quippe quod τὸ *ego* secundum Kantium,aliosque nuperos re ipsa non aliud, nisi personam, denotat.

14. Denique Rosminius docuit τὸ *ego* non esse solam animam, uti Cartesius opinatus est, neque solam conscientiam, uti Kantius contendit, sed esse animam, prout conscia sui ipsius est; nam « subiectum humanum tum evadit *ego*, cum per diversas operationes internas suarum facultatum conscientiam sui assequitur [3] ». At Rosminius duo confudit, quae valde diversa sunt, scilicet id, ex quo τὸ *ego* constituitur, atque id, quo τὸ *ego* cognoscitur. Certe nemo inficiatur τὸ *ego* non posse ad actualem sui cognitionem ante pervenire, quam super operationes suas reflectatur; at nemo etiam non videt τὸ *ego* non posse super operationes suas reflecti, nisi iam existat; proindeque ipsum revera existere, antequam conscientiam sui assequatur. Iam si τὸ *ego* existit, antequam conscium sui fiat, ipsum non potest definiri, quemadmodum a Rosminio definitum est, *subiectum*, *prout sui conscium est*.

CAPVT II.

Quomodo unio animae cum corpore efficiatur, inquiritur

Art. I. — Doctrina Aristotelico-Scholastica rationis momentis propugnatur

15. Si exploratum omnibus esse debet animam cum corpore ita coniungi, ut unicam completam substantiam cum eo constituat, valde difficile intellectu est, observante s. Augustino [4], quomodo illa unio substantialis efficiatur.

---

[1] Hanc sententiam Kantii, quam breviter exposuit Franckius (*Diction. des scienc. phil.*, art. *Moi*), Terentius Mamianius inter Italos sectatus est in suo opere, *Il rinnovamento della filos. in Italia*, par. II, c. 4, § 3, et c. 7, § 7, Firenze 1836.

[2] Cf *Ontol.*, c. VI, a. 6, p. 51. — [3] *Psicol.*, Defin. XIII, § 55.

[4] « Modus, ait, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt,

Nihilominus Scholastici, Aristotelis, ipsiusque s. Augustini doctrinis adiuti, de modo, quo anima, et corpus unicum compositum substantiale efficiunt, theoriam concinnarunt, quae cuilibet solidae, et cuiusdam momenti difficultati aditum praecludit. Quae theoria huc redit, quod nempe, sicut quodlibet compositum naturale ex materia, et forma substantiali, ita compositum substantiale, quod homo dicitur, ex corpore, quod se habet sicut materia, et anima rationali, quae est eius forma substantialis, exurgit.

16. Rem ita se habere sequentibus propositionibus a nobis demonstratur.

Prop. 1ª. *In composito humano anima est forma substantialis corporis.*

Probatur. Anima, et corpus in homine ita uniuntur, ut unam substantiam completam, unamque personam constituant. Atqui id non aliter fieri potest, quam si anima ad corpus, veluti forma substantialis ad materiam, se habeat. Ergo anima est forma substantialis corporis[1].

17. *Minor* demonstratur hoc modo: Unio substantialis, qua efficitur, ut duae res in unam substantiam ex duabus compositam coalescant, expostulat, ut una illarum sit principium, quo *esse* alterius determinatur, proindeque ut una illarum *esse actuale* non habeat in se, sed ab altera accipiat; nam si ambae proprium *esse actuale* haberent, illarum unio foret accidentalis, non vero substantialis. Atqui id, quod *esse actuale*, sive *actum* per se non habet, sed ab altero in se recipit, dicitur *materia*; atque illud, quod *esse actuale*, sive *actum* dat alteri, dicitur *forma*[2]. Ergo non potest agnosci unitas naturalis, et personalis in homine, quam admittendam esse ostendimus, nisi talis coniunctio inter animam, et corpus agnoscatur, ut inter sese veluti forma, et materia sint.

18. Animam autem, non autem corpus, esse formam patet 1° ex eo, quod corpus ab anima, et non anima a corpore speciem suam sumit[3]; 2° ex eo, quod si corpus

---

omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est »; *De Civ. Dei*, lib. XXI, c. 10.

[1] Hoc argumentum adducimus contra illos, qui unionem naturalem, et personalem animae, et corporis, saltem verbo, admittunt.

[2] Cf *Cosmol.*, c. I, a. 5, p. 101 sqq.

[3] *Qq. dispp.*, q. un., *De Sp. cr.*, a. 2 c.

partem formae, non autem materiae in homine expleret, ipsum foret principium, quo homo vivit; at hoc fieri nequit, quia corpori per se inspecto nec vivere, nec esse principium vivendi convenire potest, alioquin omne corpus oporteret esse vivens, vel principium vitae [1].

19. Alterum argumentum ex ipsa notione formae substantialis petitur: Re quidem vera, formae substantialis, monente Aquinate [2], duo sunt propria. Primum in eo consistit, quod ipsa rei, cuius est forma, *esse* substantiale largitur, veluti principium intrinsecum, ex quo res in sua specie constituitur [3]; alterum, quod a primo fluit, est, quod ex forma substantiali, et ex materia, quae ab illa determinatur ad aliquam rem constituendam, unicum *esse* substantiale efficitur [4]. Atqui dubium non est, quin anima erga corpus haec duo munia obeat; namque 1° anima, uti ante vidimus [5], *esse* corpori largitur veluti principium, quo res est id, quod est; unde corpus, antequam ab anima informetur, non est corpus humanum, et statim ac anima ab eo separatur, corpus humanum esse desinit. 2° Anima cum corpore unum *esse* substantiale constituit; namque si ipsa intrinsece *esse* corporis constituit, necesse est ut una cum corpore unicum esse substantiale efficiat [6]. Ergo nemini dubium esse potest, quin anima cum corpore, veluti forma substantialis cum materia, copuletur.

20. Prop. 2ª. ***Anima, quae est forma substantialis corporis, non est, nisi anima intellectiva, sive rationalis.***

Probatur contra non paucos, eosque praesertim recentes, qui, ut infra videbimus, pugnant animam, qua corpus vivit, non esse animam intellectivam, sed animam ab hac diversam, quam *principium vitale* vocant. Forma, ut

---

[1] I, q. LXXV, a. 1 c.—[2] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68, n. 2.

[3] Cf *Cosmol.*, loc. cit., p. 102-103.

[4] Ibid., p. 104. Propter haec duo forma substantialis, quae principium formale rei etiam vocatur, a principio efficiente discriminatur; quia principium efficiens largitur *esse* rei non ex eo quod compositionem ipsius rei ingreditur, sed ex eo quod rem actione sua producit, atque *esse* eius non est idem ac *esse* rei productae, sed ab ipsa omnino distinguitur.—[5] P. 187.

[6] « Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali: ex qua, et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae »; I, q. LXXVI, a. 1 ad 5.

saepe diximus, speciem, seu naturam cuiusque rei determinat. Atqui natura cuiusque rei ab eius operationibus dignoscitur. Ergo in composito substantiali, quod dicitur *homo*, forma ea esse debet, quae illius operationibus respondet. Atqui operationes propriae hominis sunt intellectivae, quia per has a ceteris rebus discriminatur. Ergo anima intellectiva est propria hominis forma [1].

Art. II. — Nonnulla circa eamdem theoriam adnotantur

21. Ad eius, quam exposuimus, theoriae maiorem explanationem, haec tria mente recolemus oportet:

Horum primum est, animam rationalem non posse informare corpus, prout est rationalis, quia ipsa, prout est rationalis, naturam materiae longe supergreditur. Hinc, cum dicitur animam rationalem esse formam substantialem corporis, hoc intelligendum est, « secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem [2] », quapropter « unio animae ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus [3] ».

22. Alterum est, animam humanam, secus ac animam belluinam, ita informare corpus, ut per se, et sine corpore existere valeat, sive, ut Scholae aiunt, esse formam substantialem *subsistentem* [4]. Et sane, si anima humana, secundum quidem suum *esse*, sed non secundum suam virtutem intelligendi est forma corporis, sequitur aliquas operationes ab ea exerceri sine organis corporeis [5]. Atqui anima humana non posset ullas operationes sine organis corporeis exercere, si *esse* eius a corpore omnino penderet. Ergo anima humana ita informat corpus, ut per se, et sine corpore existere valeat.

23. Tertium est, quod anima, etsi sit forma corporis, tamen operationes intelligendi exercere potest. « Secundum essentiam quidem suam (*anima intellectiva*) dat esse

---

[1] I, q. et a. citt. c.

[2] *Qq. dispp.*, q.un. *De Anim.*, a.7 ad 11.Cf *Contr. Gent.*,lib.IV,c.35.

[3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 4 c.

[4] Quaenam sit forma substantialis subsistens, explicavimus in *Cosmologia*, c. V, a. 3, p. 137-138.

[5] « Quamvis esse animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem, et virtutem: et ideo est aliqua operatio animae, *in qua* communicat corpus »; *Op. cit.*, *De Anim.*, a. 1 ad 18.

corpori, secundum potentiam vero proprias operationes efficit [1] »; nam ipsa cum corpore ita coniungitur, ut per rationem vires eius superet, eisque dominetur [2]. Vicissim, etsi anima natura sua sit intelligens, tamen ad operationes corporis concurrere potest. Etenim ipsa est forma perfectior formis sensitiva, et vegetativa. Atqui quaelibet forma perfectiones formarum, quae ipsa inferiores sunt, in se continet. Ergo anima humana, cum materiam informat, ei largitur *esse*, quod corpori inanimato convenit, *vegetare*, quo planta super corpus inanimatum extollitur, et *sentire*, quo brutum plantae excellit; nihilque aliud sibi proprium retinet, nisi vim intelligendi, quam cum materia communicare non potest [3]. Itaque anima humana, quae secundum essentiam suam est rationalis, ad operationes corporis concurrit non quatenus est rationalis, sed quatenus virtutem, seu facultates vegetativas in se continet. Neque illud omittendum est, animam producere operationes corporis, non prout sunt mere materiales, et corporeae, sed prout *vitales*, ac proinde aliquid simplex, sunt.

Art. III.—Argumenta, quibus Scholasticorum theoria impugnatur, solvuntur

24. Obiic. 1° Si anima rationalis esset forma substantialis corporis, ipsa cum corpore sese commisceret, ita ut cum eo extenderetur, et divideretur. Atqui id, quod est extensum, et divisibile, est materiale. Ergo Scholasticorum sententia animam humanam materialem facit.

25. Resp. *Neg. mai.*, *conc. min. Neg. cons.* Et sane illud, quod ab adversariis obiicitur, quod nempe anima foret materialis, si cum corpore commisceretur, iam ab Aquinate adnotatum fuit. « Quae miscentur, ait, oportet ad invicem alterata esse; quod non contingit, nisi in his, quorum est materia eadem [4] ». At ex eo, quod anima informat corpus, ipsam cum corpore commisceri haud sequitur. Etenim mixtio veri nominis inter substantias iam

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 69.

[2] Cf *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 4 ad 4.

[3] « Forma perfectior dat materiae quidquid dabat forma inferior, et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 11 c.

[4] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56, n. 1.

actu constitutas efficitur, ita ut ex ipsis unica fiat. Atqui anima non informat corpus iam constitutum, sed materiam omni forma denudatam, atque ex eo, quod hanc materiam informat, *esse* corporis constituit. Ergo anima ex eo, quod corpus informat, cum corpore commisceri dicenda non est. Praeterea, anima cum corpore commisceretur, atque extensa fieret, si ex eo, quod corpus informat, *esse* suum amitteret, ac *esse* corporis adquireret. Atqui anima, ut saepe diximus, cum materiam informat, non accipit *esse* corporis, sed e contrario *esse* suum cum materia communicat [1]. Ergo anima extensa, et divisibilis non est dicenda eo quod corpus, secundum Scholasticorum doctrinam, informat. Ut id magis perpicuum fiat, memoria revocandum est omnem formam substantialem esse per se aliquid simplex, ac indivisibile [2], nihilque huic rei obstare, quod ipsa sit extensa in corporibus inanimis, et divisibilis conspiciatur in plantis, ac animalibus imperfectis; quia in illis non est extensa, et divisibilis per se, sed prout concreta est in materia, et in his est divisibilis per accidens [3]. Iam, si hoc verum est de formis rerum, quae sunt inferiores anima humana, potiori iure verum esse debet de ipsa anima humana, quae non solum non est forma concreta in materia, sed, ob rationis, qua pollet, virtutem, naturam materiae longe supergreditur, operationesque habet, quas sine materiae ope exercet.

26. Neminem vero illud moveat, quod anima nequit *esse* suum cum corpore communicare, nisi unum, idemque cum corpore fiat. Etenim in primis, anima, ut iam adnotavimus, non communicat vim suam intelligendi cum corpore, ac proinde, prout est rationalis, non fit unum, idemque cum corpore [4]. Praeterea, etsi anima, prout corpus informat, *esse* suum cum corpore communicet, tamen ipsa fit unum, idemque cum corpore, non quatenus fit corpus, sive aliquid materiale, sed quatenus efformat cor-

---

[1] Cf p. 191, not. 6.—[2] Cf *Cosmol.*, c. V, a. 4, p. 139 sq.

[3] Cf *ibid.*, p. 140-141.

[4] « Quamvis sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet, quod materia semper adaequet esse formae; immo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68.

pus animatum, nempe prout est principium, quo materia fit corpus vivum. Iam anima ne hoc quidem modo considerata, quo unum cum corpore est, extensa, et divisibilis dici potest; propterea quod si materia corporis vivi est extensa, et divisibilis, principium, quo ipsa fit corpus vivum, non potest esse, ut diximus, nisi aliquid simplex, et indivisibile [1].

27. Obiic. 2° Inter animam, et corpus nulla est convenientia. Ergo non potest ex iis una substantia completa constitui, ac proinde anima non se habet ad corpus, uti forma substantialis ad materiam.

28. Resp. *Dist. ant.*, nulla est .convenientia *naturae*, *conc. ant.*, nulla est convenientia *proportionis*, *neg. ant.* *Neg. cons.* Sane, forma et materia non sunt duae substantiae, sed partes, seu principia eiusdem substantiae; siquidem forma, ut saepe diximus, est *actus*, et materia est *potentia*. Hinc inter materiam, et formam non expostulatur convenientia *naturae*, quae nempe intercedit inter substantias eiusdem naturae, sed dumtaxat convenientia, quae est inter potentiam, et actum, quaeque dicitur convenientia *proportionis*. Haec igitur convenientia proportionis requiritur, ut anima forma substantialis corporis esse possit [2]. Iam huiusmodi convenientia maxime extat inter animam, et corpus, quippe quod, monente s. Thoma, anima potius ad corpus, quam ad aliam animam, veluti actus ad potentiam comparari potest [3]. Hinc s. Bonaventura inquit: « Magis est anima unibilis corpori, quam sit una anima unibilis alteri [4] ».

29. Obiic. 3° Si anima esset forma substantialis corporis, tamdiu existeret, quamdiu cum corpore coniungeretur. Atqui hoc destruit animae immortalitatem. Ergo.

30. Resp. *Neg. mai.*, *conc. min.* *Neg. cons.* Re quidem vera, anima, ut iam innuimus [5], et alibi fusius ostendemus, ita est forma substantialis corporis, ut a corpore non omnino pendeat. Iam natura huiusmodi formae illud

---

[1] Ex his perspicitur *esse* animae et corporis, quod anima informat, esse idem substantia, sed diversum modo, quippe quod in corpore est velut in subiecto, quod ab anima perficitur, atque in anima, prout est principium, quod corpus perficit. Cf s. Thom., *ibid.*

[2] Cf s. Thom., *in lib. II Sent.*, Dist. I, q. II, a. 4 ad 3.

[3] *Qq. dispp.*, q. un. *De spir. creat.*, a. 2 ad 10.

[4] *In lib. III Sent.*, Dist. I, a. 1, q. 1 *ad arg.*—[5] Pag. 192.

expostulat, ut ad coniunctionem cum corpore ordinem semper retineat, non vero ut sine actuali cum corpore coniunctione in suo *esse* perdurare nequeat [1].

ART. IV. — Scotistarum sententia expenditur

31. In superioribus articulis diximus animam humanam, cum materiam informat, utpote forma ceteris perfectior, quae harum virtutes in se continet, ei largiri non solum *esse vegetans* et *sentiens*, sed etiam *esse corporis* [2]; ac proinde informare materiam omni forma denudatam, ita ut ipsa sit illa forma, qua corpus in suo *esse* corporis constituitur [3]; neque id animae simplicitati obesse [4]. Qua in re silentio praetereunda non est sententia Scoti. Ipse enim, post Henr. Gandavensem, etsi animam esse formam, qua corpus vivit, seu, ut aiunt, *animatur*, propugnaverit, tamen, secus ac B. Albertus M., s. Thomas, et plerique Scholae Doctores docuerunt, contendit agnoscendam praeterea esse in corpore « formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum [5] ». Hanc formam, qua corpus est corpus, formam *corporeitatis* vocavit, quia constituit corpus in *esse* corporis, antequam constituatur per animam in *esse* viventis.

32. At vero, admissa hac theoria, unio substantialis animae, et corporis, quam Scotus vehementer propugnavit, omnino tolleretur. Et sane, inter rem iam constitutam, atque illud, quod ipsi additur, nonnisi unio accidentalis esse potest; nam quidquid adiicitur rei, quae suum *esse essentiale* iam habet, non aliud praestare potest, quam ut ipsam aliquo modo afficiat, sive, ut Scholae aiunt, *alteret*; unio autem, quae non fit secundum *esse substantiale*, sed secundum *alterationem* eius, est *accidentalis*. Atqui, si secundum illam Scoti theoriam in constitutione hominis anima informaret corpus organicum, nempe materiam, quae *esse* corporis iam habet, anima corpori iam constituto, hoc est corpori, quod suum *esse* essentiale corporis habet, adiiceretur. Ergo unio inter ipsam, et corpus non foret, nisi accidentalis. Itaque in corpore non est admittenda ulla *forma corporeitatis*, sed anima est unica eius forma substantialis, propterea quod, cum cuiuslibet rei

---

[1] I, q. LXXVI, a. 1 ad 6. — [2] Pag. 192, et 193. — [3] Pag. 193.
[4] Pag. 194. — [5] *In lib. IV Sent.*, Dist. XI, q. 3 ad 2.

unicum sit *esse* substantiale, forma, quae rei dat *esse* substantiale, una etiam in qualibet re esse debet [1], omnesque aliae formae, quae τῷ *esse* substantiali adiiciuntur, nonnisi accidentales esse possunt [2].

33. Cuius rationis vim ipse Scotus sentire videtur, tum quia in rebus inorganicis unam formam substantialem, secundum s. Thomae principia admittit, tum quia ex forma corporeitatis, quam in compositis animatis agnoscit, non quidem corpus determinatum in aliqua specie, sed corpus *genericum* constitui docet. Quod profecto manifestum absurdum est, quia nullum corpus *genericum* reipsa existere potest, quod non sit in aliqua specie determinatum corpus [3].

Art. V. — Ecclesiae Catholicae doctrina circa unionem animae cum corpore exhibetur

34. Si de substantiali unione animae cum corpore non cum Philosophis Rationalistis, et Protestantibus, sed cum Catholicis disputetur, praeter momenta rationum, ex divina auctoritate Ecclesiae etiam comprobari ipsa potest. Nam Clemens V in Synodo Oecumenica Viennensi veluti *erroneam, et veritati Catholicae inimicam Fidei* reprobavit « doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis, seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma », haereticumque declaravit, qui assereret « quod anima humana, seu intellectiva, non sit forma

[1] Cf *Cosmol.*, c. I, a. 5, p. 105 sqq.

[2] Cf s. Thom., I, q. LXXVI, a. 4.

[3] Scoti sententiam nonnulli recentes Philosophi, inter quos Tongiorgi, Ramière, Bottalla, Palmieri, Frédault, propugnant, at immutatam secundum suam de principiis constitutivis corporum sententiam, unde unitatem substantialem in homine diversis rationibus adstruere conantur. Adversus eos apposita opera scripserunt I. Cornoldi, *Comment.* in *Opusc. D. Thomae De pluralitate formarum*, Bologna 1876; Em. Card. Zigliara, *De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae cum corpore*, Romae 1878; Henr. Sauvé, *De l'union substantielle de l'ame, et du corps, Réponse au R. P. Bottalla*, Paris 1878. Vid. etiam quae adversus Tongiorgium disseruimus in *Elem.* seu *Instit. Phil., Christ*, vol. III, pars prima, c. II, a. 7, p. 48 sqq, Neapoli 1873-76, ubi etiam solutas invenies obiectiones Henrici Gandavensis, Scoti, necnon illorum recentium, qui horum theoriam secundum atomismi placita propugnant.

corporis humani per se, et essentialiter [1] ». Id Leo X confirmavit in synodo Lateranensi, cum definivit, quod anima intellectiva « vere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat [2] ». Secundum utriusque synodi definitionem, Pius IX in suis ad Episcopum Coloniensem *Litteris* questus est Güntherum, eiusque discipulos laedere in suis libris « catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore, et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se, atque immediata corporis forma [3] ».

35. Iam hisce definitionibus, uti constat ex Epistola, quam de mandato Pii Papae IX Rmus D. Wladimirus Czacki Domino Eduardo Hautcoeur, Rectori Universitatis Cathol. Insulensis inscripsit [4], *docetur unitas substantialis humanae naturae, quae duabus constat substantiis partialibus, corpore nempe, et anima rationali*. Et hoc quidem *ad doctrinam theologicam spectat*. Quod autem attinet ad *controversias, quae non ita pridem* ab aliquibus Philosophis *resuscitatae sunt*, scilicet circa principia constituentia corporum, unde unitas illa substantialis diversa ratione ab eis explicatur [5], ipsae *doctrinas mere philosophicas respiciunt, super quibus catholicae Scholae diversas sententias sequuntur ac sequi possunt*; *quoniam suprema Ecclesiae auctoritas numquam pro altera iudicium tulit, quod alteram excluderet*. At vero, id non impedit, quominus philosophica argumentatione demonstrari possit, sententiam Thomistarum, quam nos amplexi sumus [6], quoad unitatem substantialem humanae naturae, cum laudatis Romanorum Pontificum definitionibus potius, quam alias, consentire; scilicet, animam rationalem ita esse formam corporis, ut non solum in specie corporis humani illud constituat, sed etiam ipsum *esse* corporis ei conferat; non vero, quemadmodum adversarii contendunt, praeter animam rationalem, quae corpus ad speciem corporis humani determinat, aliam formam, sive secundum veteres, sive secundum recentes Sco-

---

[1] *Clementin.*, *De Summa Trinitate, et Fide Catholica*, tit. 4, c. unic.
[2] *Sess.* VIII, Can. *Apostolici regiminis.*
[3] Vid. Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXIV, p. 268 sqq, Napoli 1857.
[4] Vid. Eph. cit., vol. CVII, p. 148 sqq, Napoli 1877.
[5] Vid. p. 197, not. 3. — [6] Vid. p. 196.

tistas accipiatur [1], admittendam esse, ex qua corpus in *esse* corporis constituatur [2].

36. Atque in primis, anima rationalis iis definitionibus traditur esse forma corporis non utcumque, sed forma substantialis eo sensu, quo haec forma a Scholasticis denotatur. Etsi enim vox *substantialis* in ipsis non adhibeatur, tamen aperte indicatur vocibus *vere*, *per se*, *essentialiter*. Sane, forma alicuius rei *secundum substantiam*, seu *essentiam* et *per se* dici non potest, nisi illud, quod dat *esse* rei, seu quo res est id quod est. Atqui illud, ex quo res suum *esse* accipit, dicitur *actus primus*, seu forma substantialis eius; atque illud, quod *esse* ab alio accipit, dicitur materia prima, seu *potentia* eius [3]. Ergo si anima rationalis, secundum recitatas definitiones, est forma corporis *secundum essentiam* et *per se*, tenendum est ipsam se habere ad corpus, veluti formam ad materiam, atque actum ad potentiam, sive, ut Scholae aiunt, esse formam substantialem corporis. Certe s. Thomas, qui, nemine diffitente, docuit animam esse formam substantialem corporis, iisdem loquendi modis usus est; siquidem dixit animam esse formam corporis *secundum essentiam animae intellectualis* [4], eique uniri *per se et immediate* [5].

37. Accedit quod Ecclesia Catholica in suis definitionibus, cum aperte et sine ambagibus loquatur, verba in illa significatione usurpat, qua ab omnibus, praesertim a Doctoribus Catholicis, accipiuntur. Quapropter, cum in Concilio Viennensi definiverit animam esse formam corporis *vere*, *per se*, et *essentialiter*, haec verba non alia significatione adhibuit, quam illa, qua ab omnibus tunc temporis accipiebantur. Tempore autem, quo celebratum fuit Concilium, illae voces non nisi *formam substantialem*, prout a Scholasticis docebatur, indicabant. Hinc factum est, ut praefatam definitionem non nisi hoc sensu Doctores Scholarum semper acceperint [6].

---

1 Vid. pp. citt.

2 *Aliam formam* diximus, non vero aliam *animam*; nam de unitate animae in homine controversia inter Catholicos, quemadmodum in Capite IV ostendemus, existere haud potest.

3 Cf *Cosmol.*, c. I, a. 5, p. 101-102.

4 *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 9 ad 11. — 5 *Ibid.* ad 18.

6 Hoc argumentum fuse evolvit Em. Card. Zigliara, *Op. cit.*, Pars altera, c. II, p. 90 sqq; ubi etiam (capp. III et IV, p. 96 sqq) tum

38. Quod si unitas substantialis hominis hoc sibi vult, animam nempe intellectivam esse formam substantialem corporis, consequitur, corpus ex ea non solum in specie corporis humani, sed etiam in *esse* corporis constitui, siquidem forma substantialis in quolibet composito substantiali non nisi una esse potest [1]. Sane, secundum hanc Aquinatis sententiam, nullo negotio intelligitur animam rationalem esse, uti Romani Pontifices loquuntur, *essentialiter* et *per se*, seu *immediate* corporis formam; non item secundum sententiam, qua anima rationalis per formam corporeitatis, seu per alia principia, cum corpore coniungi asseritur. Coniunctio enim essentialis animae cum corpore ea est, qua anima unam completam substantiam cum corpore constituit, et coniunctio immediata ea est, qua anima communicat corpori illud, quod *immediatius* et *intimius* ipsi inest, nempe *esse*, quod ante omnia cuilibet rei advenire intelligimus [2].

39. Totam hanc rem his Em. Card. Zigliara verbis absolvimus: « In Anthropologia firmissime retinenda est, tum philosophice, tum theologice, unitas substantialis in homine, et absolute est reiiciendus dualismus ipsi unitati oppositus. Sed cum s. Thoma aliisque sapientissimis viris retineo illam unitatem substantialem aliter salvari non posse, quam admittendo animam humanam esse formam substantialem (uti definivit Concilium Viennense), et unicam formam substantialem in homine, uti ratio evidenter infert [3] ».

CAPVT III.

De consensu inter actiones animae, et motus corporis

40. Dubitari non potest, quin inter cogitationes animae,

---

ex libris iam typis impressis, tum ex nuper inventis manuscriptis Petri Ioannis Olivae ostendit, eius errorem, quem Concilium reprobavit, non fuisse, quemadmodum nonnulli recentes contendunt, animarum multiplicationem, quae in Concilio Cōplitano IV iam damnata fuerat, sed falsam illius scriptoris opinionem circa modum unionis animae intellectivae cum corpore; putabat enim animam intellectivam non *per se*, sed tantum per *partem sensitivam* esse corporis formam.

[1] Cf p. 196.—[2] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 c.

[3] *Op. cit.*, Pars III, c. II, n. 204, p. 154.

motusque corporis mirabilis consensio existat, ita ut ex apprehensionibus animae corpus saepe transmutetur, atque transmutationes corporis in animam saepe redundent. Nemo certe non novit, ut multa alia hic praetereamus, illud, quod s. Thomas adnotavit, corpus ex assidua animi meditatione defatigari, et vicissim ex corporis defatigatione animum ita affici, ut ad meditandum parum aptus sit [1].

41. Recentes Philosophi, quorum plerique animam esse formam substantialem corporis inficiati sunt, consensum inter quasdam cogitationes animi, motionesque corporis *commercium* vocarunt, variaque systemata commenti sunt, ut illius rationem assignarent. Nos primum haec systemata recensebimus, et refellemus; deinde illius commercii, sive, uti aiebat s. Augustinus, *consortii animae et corporis* [2], rationem, secundum Scholasticorum theoriam circa substantialem unionem animae, et corporis, reddemus.

Art. I. — De systemate mediatoris plastici

42. Antequam tria illustria systemata *influxus physici*, *occasionalismi*, et *harmoniae praestabilitae* ad examen revocemus, sententia Ioan. Clerici breviter confutanda nobis est. Hanc confutationem praeterire noluimus, quia illa sententia, cum iamdiu emortua videretur, modo a Versario Bononiensi [3] exsuscitata est.

43. Ioan. Clericus animam, et corpus per naturam tertiam utriusque participem uniri inter sese voluit, et consensum inter cogitationes animae, et motus corporis ex eo explicavit, quod haec media natura suggerit animae quidquid rerum fit in corpore, et in corpore exequitur quidquid anima ei praescribit, quin causas suarum operationum cognoscat [4].

44. Prop. *Systema mediatoris plastici absurdum est.*

Probatur. Si inter animam, et corpus natura media, quae sit utriusque particeps, existeret, oporteret ipsam esse simul corpoream, cognitione praeditam, et cogitationis expertem, ceterisque oppositis proprietatibus pollen-

---

[1] *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXVI, a. 10 c.

[2] *In Ioann. Evang. e. V*, tract. XXIII, n. 5.

[3] *Saggio su' temperamenti*, Bologna 1864.

[4] *Bibliothèque choisie*, t. II, p. 113 sqq.

tem, quibus anima, et corpus ab se discriminantur. Atqui notio huius naturae est absurda. Ergo.

45. Praeterea, haec natura media officio administrae inter animam et corpus in homine ita fungi dicitur, ut conscientiam operationum suarum non habeat. Atqui natura, quae se, suasque operationes non cognoscit, profecto non potest fungi officio administrae inter animam, et corpus in homine; nam haud possibile est aliquam naturam officio administrae fungi, nisi dominium in suas operationes habeat, alioquin ipsa, ut advertit s. Thomas [1], non *agit*, sed potius *agitur*. Ergo naturam plasticam, quam Clericus effinxit, ex eo etiam absurdam esse patet, quod ipsa officiis fungi nequit, quae in homine ei assignantur.

46. Obiic. Multae operationes, e. g., respiratio, motus cordis, in homine conspiciuntur, quae nec a corpore, neque ab anima repeti possunt. Ergo admittenda est in homine tertia natura, quae sit illarum operationum principium.

47. Resp., *Dist. ant.*, non possunt repeti a solo corpore, aut a sola anima, *conc. ant.*, non possunt repeti ab anima simul, et a corpore, *neg. ant. Neg. cons.* Re quidem vera, corpus, uti iam ostendimus, *esse* suum ab anima accipit, unamque substantiam completam cum ipsa efficit, ac proinde anima cum corpore est unicum principium respirationis, motuum cordis, aliorumque, quibus corpus vegetat. Frustra Clericus contendit operationes respirandi, aliasque id genus non posse animae adscribi, cum quod nihil convenientiae inter ipsas, et intellectiones existit, tum quod anima nescit, quomodo agantur in corpore ea, quae ipsa peragi in illo vult. Etenim, quod ad primum attinet, nihil vetat respirationem, aliasque eiusmodi operationes, atque intellectiones, quamvis sint diversi generis, ab anima tamen perinde proficisci; siquidem anima per alias facultates est principium intellectionum, et per alias facultates est principium vegetandi, et sentiendi. Alterum autem ex eo fit, quod alia est in anima facultas, qua illas operationes vult, alia autem, qua illas in corpore exequitur.

---

[1] *De unione Verbi Incarnati*, a. 5 c.

ART. II. — De systemate causarum occasionalium

48. Malebranchius, uti antea diximus [1], ratus est Deum dumtaxat esse causam efficientem, atque cum corpora, tum animas omni vi agendi destitui; ex quo confecit Deum esse unicam, et immediatam causam omnium motuum, qui in corpore fiunt, omniumque operationum, quas anima exerit; atque consensum, quem experimur inter certos motus corporis, et certas operationes animae, et vicissim, nonnisi a Deo esse repetendum. Itaque ipse statuit Deum ob suum generale decretum, quod totum mundi ordinem complectitur, ita motus corporis, actionesque animae moderari, ut, quoties certi motus in corpore fiunt, sensationes ipsis consentaneas, et, quoties certae operationes in anima fiunt, motus ipsis consentaneos in corpore producat. Ex quo patescit nec ullos motus corporis esse veras causas actionum animae, nec ullas actiones animae esse veras causas motuum corporis, sed dumtaxat dici posse causas occasionales, quia nonnulli motus corporis Deo occasionem praebent producendi in anima actiones illis consentaneas, et vicissim [2]. Hoc systema *occasionalismus*, vel *systema adsistentiae* dictum est, quia animam, et corpus veluti causas dumtaxat occasionales agnoscit, Deumque animae, et corpori continuo adsistentem ponit.

49. Hanc theoriam, eodem fere ac Malebranchii tempore, Sylvanus Regius [3], et deinceps non pauci propugnarunt usque in hanc diem, in qua, uti ante vidimus [4], theoriam caussarum occasionalium a nonnullis Philosophis, praesertim in Gallia, exsuscitata est.

50. Prop. *Systema causarum occasionalium falso fundamento innititur*; *falsam philosophandi methodum sectatur*; *omnem unionem inter animam, et corpus tollit*; *impias conclusiones parit.*

Probatur prima pars. Malebranchius, ceterique Occasionalistae consensum inter certas operationes animae, certosque motus corporis omnibus obvium ab immediata actione Dei repetunt, quia omnem vim activam rebus

---

[1] *Ontol.*, c. IX, a. 7, p. 71. — [2] *De inquir. ver.*, lib. VI, c. 3.
[3] *Cours entier de phil.*, *Mét.*, par. 2, c. 1-5.
[4] *Ontol.*, loc. cit.

creatis repugnare arbitrantur. Atqui, ut in *Ontologia* [1] vidimus, nihil repugnat vim quamdam actuosam rebus creatis inesse, immo, si ea ipsis negetur, multa absurda inde profluunt. Ergo nulla, immo absurda est ratio, ob quam occasionalismus ab eius auctoribus excogitatus fuit.

51. *Probatur* altera pars. Occasionalistae non inficiantur nobis videri animam, et corpus aliquid in sese invicem agere, sed causam huius phaenomeni ex ipsa natura hominis non expostulant, sed ad Deum omnium rerum auctorem, et conservatorem confugiunt. Atqui hoc, ut s. Thomas iamdiu observavit [2], indignum est viro philosopho; Deus enim procul dubio est causa universalis omnium phaenomenorum naturae; sed philosopho quaerendae sunt causae phaenomenorum particulares, seu proximae, quia in harum cognitione, quaemadmodum in *Logica* vidimus, scientia consistit. Occasionalismus igitur methodum philosophandi sectatur, quae scientiam gignere non potest.

52. *Probatur* tertia pars. Secundum Occasionalistas anima cum corpore neque secundum *esse*, ita ut ex ipsis unica completa substantia exurgat, neque secundum operationem, ita ut anima, et corpus aliquid in sese invicem agant, unitur. Ergo occasionalismus non modo unionem substantialem, quam ante demonstravimus, sed quamlibet unionem animae cum corpore tollit.

53. *Probatur* quarta pars. Si anima non est cum corpore principium omnium operationum corporis, sed Deus est harum unica causa, certe non ei, sed Deo tribuenda sunt, quae anima per corpus bene, aut male operari videtur. Item, si anima non est principium activum suarum cogitationum, sed has Deus occasione motuum corporeorum in ipsa producit, liquet cogitationes, quaecumque sint, sive bonae, sive perversae, neutiquam posse animae imputari. Quocirca, posito occasionalismo, homini

---

[1] Loc. cit., p. 171-172: cf etiam *Cosmol.*, c. III, a. 4, p. 122-123 et, c. VI, a. 3, p. 151 sq.

[2] « Si quis, ait sanctus Doctor, quaerenti, quare lignum est calefactum, respondet, quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit quaestionem reducere in primam causam; inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas »; *In lib. De Causis*, lect. XVIII.

neque actiones interiores animi, neque exteriores corporis imputari queunt. Atqui hoc infinitae perfectioni Dei maxime indignum est, atque omnem moralitatem actionum humanarum destruit. Ergo systema *causarum occasionalium* impias conclusiones parit.

54. Obiic. 1° Anima nescit, quid sit, quo membra corporis moventur. Ergo ipsa non est causa motuum corporis.

55. Resp. *Neg. cons.* Etenim anima motuum corporis causa est, quatenus eos praescribit, eosque per organa corporis exercet [1]. Quocirca ipsa cognoscere quidem debet motus, quos producere vult, non vero modum, quo organa corporis illos exequuntur.

56. Obiic. 2° Nulla est connexio inter volitiones animae, et motus corporis. Ergo.

57. Resp. *Neg. ant.* Nam si anima, uti ostendimus, est simul cum corpore principium omnium operationum, quas in corpore conspicimus, maxima connexio inter volitiones, aliasque operationes proprias animae, atque inter operationes corporis existere dicenda est [2].

Art. III. — Doctrina harmoniae praestabilitae confutatur

58. Leibnitius, cum, ut alibi diximus [3], possibilitatem actionis transeuntis, ac proinde actionis,qua anima, et corpus in sese invicem agunt, inficiatus sit, consensum inter operationes animae, et corporis ex eo repetendum esse docuit, quod Deus animam, et corpus in singulis hominibus ita constituit, ut, dum anima, et corpus nihil in sese mutuo agunt, utriusque operationes mirifice sibi consentiant. Hanc theoriam systema *harmoniae praestabilitae* vocavit, quia ipsa harmoniam inter operationes animae, motusque corporis a Deo praestabilitam cognoscit [4]. Modum autem, quo in singulis hominibus haec harmonia a Deo praestabiliatur, ita explicavit: Unaquaelibet anima, prout schema, seu typus totius universi evolvitur [5], continuatam seriem

---

[1] Cf *Dynam.*, c. VI, a. 3, p. 189 vol. I.

[2] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *De spir. creat.*, a. 3 ad 4. Alias obiectiones, ex quibus Malebranchius Deum non posse vim actuosam cum rebus creatis communicare arguit, refutavimus in *Ontol.*, loc. cit.

[3] *Ontol.*, c. IX, a. 2, p. 63.

[4] *Système nouveau de la nat.*, etc., § 14.

[5] Cf *Ideal.*, c. I, a. 3, p. 196 vol. I.

perceptionum, appetitionumque in se ex vi sibi insita producit, adeo ut ratio posterioris perceptionis, et ratio posterioris appetitionis in praecedenti perceptione, et appetitione contineatur; item, unumquodlibet corpus per se solum ex legibus motus continuatam seriem mutationum in se producit, ita ut ratio posterioris mutationis semper existat in praecedenti mutatione [1]. Quandoquidem autem infinitae sunt animae possibiles, infinitaque corpora possibilia, liquet infinitas quoque esse cum possibiles series perceptionum, tum possibiles series mutationum; ideoque, quaecumque anima sumatur, semper inveniri aliquod corpus, in quo series mutationum cum serie perceptionum illius animae mirifice consentit. Quamobrem Deus harmoniam inter operationes animae, motusque corporis praestabilire dicendus est, quatenus cum anima coniungit illud corpus, cuius mutationes cum perceptionibus illius animae adamussim, et constanter concordant [2].

59. Prop. *Systema harmoniae praestabilitae falso fundamento superstruitur; effato rationis sufficientis, quod Leibnitius adeo inculcavit, manifeste adversatur; unitatem substantialem hominis, quam Leibnitius admittendam esse decrevit, tollit; impiis, absurdisque theoriis latissimam viam sternit.*

Probatur 1ª pars. Leibnitius systema harmoniae praestabilitae excogitavit ob illam rationem, quod substantiae nihil in sese invicem agere possunt. Atqui hoc pronuntiatum, quemadmodum ostendimus [3], omnino falsum est. Ergo.

60. *Probatur* 2ª pars. Perceptiones, appetitionesque, quae in anima sibi succedunt, saepe secum pugnant. Atqui fieri non potest, ut posterioris perceptionis, et appetitionis ratio sufficiens in opposita praecedenti perceptione, et appetitione existat. Ergo systema *harmoniae praestabilitae* effato illi *rationis sufficientis*, quod Leibnitius maximopere exaggerat, manifeste adversatur.

61. *Probatur* 3ª pars. Leibnitius aperte asseruit, inculcavitque « existere inter animam, et corpus veram unio-

---

[1] *Lettre à Mr Arnauld*, § 107, et 108.
[2] *Théodic.*, par. I, § 62-67; par. II, § 188; par. III, § 291.
[3] *Ontol.*, loc. cit., et *Cosmol.*, c. VI, a. 3, p. 152.

nem, ex qua fit suppositum [1] », atque *τό ego* in nobis « unitate gaudere vera, non collectiva, qualis ea est, quam horologium habet [2] ». Iamvero unitas substantialis hominis in systemate harmoniae praestabilitae non modo non adstruitur, sed manifeste tollitur. Etenim ipsa expostulat, ut unicum sit in homine *esse* animae, et corporis. Atqui anima, et corpus secundum harmoniae praestabilitae placita, non solum non uniuntur secundum *esse*, sed ne secundum *operari* quidem, quia anima omnes suas affectiones experiretur, etiamsi nullum esset corpus, et vicissim. Ergo unitas substantialis hominis in systemate harmoniae praestabilitae non modo non adstruitur, sed etiam manifeste tollitur. Quin etiam in homine secundum placita harmoniae praestabilitae ne unitas quidem *collectiva* admittitur, qua horologium gaudet. Etenim unitas collectiva in horologio ex mutua partium in se actione constituitur, ita ut, hac perturbata, horologium destruatur; at Leibnitius sua harmonia non solum animam, et corpus ab se secundum *esse* omnino separat, sed etiam nullam animae in corpus, corporisque in animam actionem cognoscit.

62. *Probatur* 4ª pars. Systema harmoniae praestabilitae 1° idealismo favet. Nam si corpora ad sensationes, quas anima in se experitur, nihil prorsus conferunt, pronum erit Idealistis inferre nullam rationem esse, cur corpora existant, aut saltem nobis compertum esse non posse, num re ipsa existant. 2° Libertatem voluntatis humanae destruit. Etenim actiones, quas anima per se exercet, liberae esse nequeunt, quia ipsae hac lege in anima evolvuntur, ut posterior in praecedenti rationem sufficientem sui habeat, et ipsae aliae esse non possunt, quam quae motionibus corporis, quocum unitur, adamussim respondent. Neque ullae motiones corporis liberae dici possunt, quippe quod omnes motus corporis non solum fiunt per leges mechanicas, eoque nexu, ut posterior rationem sufficientem sui in praecedenti habeat, sed etiam ab omni actione, concursuque animae adeo remoti sunt, ut, etiamsi nulla anima existat, eodem modo fierent, ac nunc fiunt.

---

[1] *Théod., Discours de la conformité de la foi avec la raison,* § 55.
[2] *Eclairciss. du nouveau système.*

3° Si illud systema admitteretur, nonnisi Deo cuncta peccata tam interna, quam externa tribuenda forent. Cuius rei haec manifesta ratio est, quod omnes perceptiones, appetitionesque animae sunt naturalis, necessariaque sequela evolutionis *schematis*, quod, secundum Leibnitium, essentiam animae constituit, omnesque motiones corporis secundum leges mechanicas fiunt, quin anima quidquam ad illas conferat. Atqui Deus et unamquamque animam cum schemate creavit, quod necessario in ipsa evolvitur, et leges mechanicas statuit, secundum quas omnes motus corporis fiunt. Ergo et quaecumque anima cogitat, ac vult, et quaecumque corpus exequitur, Deo, secundum harmoniae praestabilitae placita, tribuenda sunt. Hinc, si quid anima cogitat, ac vult, aut si quid per corpus exequitur contra legem naturalem, aut positivam, omne id Deo dumtaxat imputandum foret. Igitur systema harmoniae praestabilitae impiis, absurdisque theoriis latissimam viam sternit.

Art. IV. — Systema physici influxus, seu causarum efficientium expenditur

63. Systema *influxus physici*, seu causarum efficientium unionem animae, et corporis ex mutua utriusque actione derivat. En quomodo P. Makus illud exponat: « Docent nimirum eius (*physici influxus*) defensores, naturas has (*animam* et *corpus*) plurimum dissimiles ita sibi strictas esse, ac devinctas, ut altera in alteram vere, atque efficienter influat, neque tamen ea actione ex una in alteram quidquam transferri: sed, impressis in sensu motionibus, et nervorum ope ad cerebrum usque propagatis, mentem ad informandas rerum notiones determinari; et vicissim, suborta in animo voluntate membri cuiuspiam commovendi, nervos continuo impelli, motusque in eo membro voluntarios consequi [1] ».

64. Prop. *Systema influxus physici, seu causarum efficientium est reiiciendum.*

Probatur. Secundum assertores physici influxus mutua

[1] *Compendiaria metaphysicae Institutio, Psychol.*, c. II, § 450. Hoc systema, quod iam Newtonus, Clarkeus, omnesque Angli harmoniae praestabilitae adversarii in primis adornarunt, post Makum Storchenavius, aliique e S. I. tuiti sunt.

actio animae, et corporis repetenda est non ex eo, quod anima corpori *esse*, et *operari* largitur, sed ex eo, quod anima, et corpus, dum distinctum *esse* habent, vim suam operandi in sese invicem exercent; quapropter haec actio non consequitur unionem animae, et corporis, sed potius illam constituit. Atqui duarum substantiarum unio, quae ex eo dumtaxat exurgit, quod illae vim agendi in sese invicem exercent, est accidentalis, quia actio *esse* rei iam constitutum sequitur, quidquid autem rei adiungitur, postquam *esse* eius constitutum est, accidens est [1]. Ergo secundum assertores physici influxus unio substantialis inter animam, et corpus adstrui non potest, ac proinde hoc systema procul vero est.

65. Adhaec assertores physici influxus rationem, qua corpus in animam agit, reddere haud possunt. Et sane, si admittatur corpus unicam substantiam completam cum anima constituere, dicendum est corpus in animam agere, non qua ratione est corpus, sed quatenus ab anima vitam, et virtutem agendi accipit, ita ut non tam corpus, quam anima per potentias, quarum organa sunt membra corporis, agat [2]. E contrario, secundum assertores physici influxus, quoniam corpus non constituit cum anima unicam substantiam completam, ipsum in animam agere dicendum est, prout corpus est. Atqui corpus, prout corpus est, non potest agere, nisi per contactum physicum, qui ab anima, quae immaterialis est, excipi non potest. Ergo in systemate physici influxus actio corporis in animam explicari haud potest.

Art. V. — Mutua animae, corporisque in sese actio secundum Scholasticos explicatur

66. Si theoria aristotelico-scholastica de unione animae, et corporis admittatur, nullo negotio intelligere licet mutuam animae, corporisque in sese actionem ex eo esse repetendam, quod anima se ad corpus, velut forma ad materiam, habet. Quod sequenti Propositione explanatur:

Si anima est principium formale corporis, necesse est, ut

---

[1] *In lib. II Sent.*, Dist. XXVI, q. I, a. 2 *sol.*

[2] « Anima, et corpus conveniunt in unam personam, et in unam naturam, et ideo dicitur una actio humana »; *De unione Verbi Incarnati*, a. 5 ad 11.

anima aliquid agat in corpus, motusque corporis in animam redundent.

Probatur. Quandoquidem anima est forma substantialis corporis, ideo unum est *esse* utriusque, quia forma, ut saepe diximus, est *actus* rei, seu id, quod dat *esse* rei [1]. Atqui operari, ut Scholae effatum est, sequitur *esse*. Ergo, quoniam unum est *esse* commune animae, et corporis, inde necessario efficitur, ut anima, et corpus in sese invicem effluant, atque ex suis operationibus sese invicem immutent. Praeterea, cum anima sit forma substantialis corporis, ipsa debet esse intrinsecum principium, a quo corpus virtutem operandi accipit, ac proinde simul cum corpore subiectum potentiarum, propter quas corpus operatur [2]. Atqui si anima est principium, a quo corpus virtutem operandi accipit; et non corpus tantum, sed totum *coniunctum*, scilicet corpus cum anima, a qua constituitur, est subiectum potentiarum, propter quas corpus operatur, necesse est non modo ut anima membra corporis ad operandum movere possit, sed etiam operationes corporis in animam quodammodo redundent. Ergo, admissa theoria, quam Scholastici de principiis constitutivis hominis tradidere, admittendum quoque est et animam in corpus, et corpus in animam aliquid agere posse. Denique ob eamdem rationem, quod nempe anima est forma substantialis corporis, consequitur in una essentia animae, tamquam in radice, facultates tum superiores, tum inferiores colligari [3]. Atqui mutua facultatum colligatio in una radice expostulat, ut earum actiones sint mutuae. Ergo [4].

---

[1] « Necesse est, si anima est forma corporis, quod animae, et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 13.

[2] Cf *Dynam.*, c. I, a. 4, p. 100 vol. I. — [3] Cf *ibid.*, loc. cit.

[4] Audiatur s. Thomas: « Secundum naturae ordinem propter colligationem virium animae in una essentia, et animae, et corporis in uno esse compositi, vires superiores, et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat; et inde est, quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem, et frigus, et quandoque usque ad sanitatem, et aegritudinem, et usque ad mortem; contingit enim aliquem ex gaudio, vel tristitia, vel amore mortem incurrere. Et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim coniuncta corpori eius complexiones imitatur, secundum amentiam, vel docilitatem, et alia hu-

CAPVT IV.

Animam rationalem esse principium vitae corporis uberius declaratur

67. Animam rationalem esse principium, quo corpus vivit, iam a nobis demonstratum est; ipsa enim, cum sit forma substantialis corporis, dat ei *esse*, et operari; ideoque, si corpus humanum vegetat, et sentit, anima rationalis debet esse principium non solum quo homo intelligit, sed etiam quo vegetat, et sentit. Sed supervacaneum non est, imo operae pretium esse arbitramur rem tanti momenti uberius declarare, firmiusque stabilire, quia quaestio de principio vitali in homine magna contentione inter recentes agitatur.

Art. I. — Refutatur organicismus

68. De theoria mechanica Cartesii, qui quidquid in corpore fit, secundum leges motus, seu mechanicas in eo fieri mordicus contendit, eorumque, qui hodie in Anglia, et Gallia, maximeque in Germania ad leges mechanicas, vel ad vires chymicas in explicanda vita corporis confugiunt, nihil hic dicimus. Nam, quoniam leges mechanicae, et vires chymicae, ut vidimus, non modo brutorum, sed etiam infimi generis viventium, nempe plantarum operationes efficere nequeunt [1], liquido patet ipsas eo minus efficere posse operationes vitales corporis humani, quae illis sunt longe exquisitiores. Itaque, hac sententia praetermissa, systema, quod *organicismus* vocatur, in primis expendendum nobis est.

69. Defensores *organicismi* fatentur non posse sola physica, aut chymica explicari omnia phaenomena vitae, quae

---

iusmodi. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur, vel impediuntur vires animalis a suis actibus; et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut iudicet quasi simpliciter bonum id, circa quod homo per passionem afficitur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXVI, a. 10 c.

[1] Cf *Cosmol.*, c. IV, a. 1, p. 126-128, et c. V, a. 1, p. 130 et 131.

in corpore conspiciuntur, ac proinde admittunt proprietates vitales in corpore a physicis et chymicis diversas; sed cum pro certo habeant nullum phaenomenum vitae posse ab anima repeti, tuentur harum proprietatum vitalium principium, et subiectum esse ipsam materiam corporis. Quare, secundum ipsos, principium vitale non distinguitur ab ipsa materia organorum [1], sed est quaedam vis insita, propriaque materiae, et mera eius affectio [2]. Hoc systema a Sociis Academiae Parisiensis, quibus Bordeus praecessit, hodie propugnatur. Illud inter Bordeum, atque hodiernos organicistas Academiae Parisiensis interest, quod ille cuique organo corporis propriam vitam tribuit [3], hi vero, ut unitatem corporis viventis sartam, tectamque faciant, unicum esse principium vitale materiae organorum insitum pugnant.

70. Prop. 1ª. *Principium, ex quo actiones vitales promanant, est distinctum a materia corporis.*

Probatur 1° Corpus humanum, perinde ac quodlibet aliud corpus, non posset ex quibusdam moleculis, veluti partibus, constitui, nisi sit aliquod principium, quo ipsae congregantur, atque ad unitatem substantiae reducuntur, alioquin corpus non esset unum *per se*, quale reipsa est, sed unum *per accidens*. Hoc praemisso, en argumentum: Illud principium, ex quo corpus constituitur, seu ex quo moleculae in unitatem corporis coalescunt, a materia ipsius corporis distinguitur; quippe quod ipsum efficit, ut moleculae, quae *potentia* corpus sunt, *actu* corpus fiant; ac proinde a materia corporis distinguitur, aeque ac actus a potentia, seu forma a materia. Atqui huiusmodi principium, ex quo corpus humanum constituitur, debet esse vitale, quia corpus humanum est vivum. Ergo principium vitale a materia corporis re ipsa distinguitur [4].

---

[1] Manifestum est organa ab Organicistis intelligi, prout sunt aliquid materiale, non vero prout ab anima informantur.

[2] Hoc systema dicitur *organicismus*, quia operationes vitales a vi insita materiae organorum corporis repetit. Dicitur etiam *solidismus*, quia vim illam partibus *solidis* corporis tribuit.

[3] Bordeus id primo docuit in *Dissert. physiol. de sensu generice considerato*, quam exhibuit an. MDCCXII Facultati medic. Monspel., quamque eodem anno Monspellii evulgavit.

[4] Hinc s. Augustinus animam esse docuit illud principium, quod

2° Multis observationibus, experimentisque compertum est 1° moleculas, ex quibus quodlibet corpus organicum componitur, continuo mutari, adeo ut ipsum non modo in qualibet aetate, sed etiam in singulis momentis quasdam suas moleculas amittat, novasque acquirat; 2° dum moleculae, ex quibus corpus constat, usque mutantur, eamdem in eo formam animalis permanere [1]. Ex his consequitur in corpore humano, perinde ac in quolibet corpore organico, formam, seu principium actuosum, quod materiam ad speciem corporis determinat, ab ipsius corporis materia esse distinctam, alioquin ea non posset permanere, dum moleculae organorum mutantur. Atqui forma cuiuslibet corporis organici principium vitale esse debet; quia, cum corpus organicum sit vivum, forma, per quam ipsum constituitur, nonnisi aliquid vivens esse potest. Ergo in corpore humano, perinde ac in quolibet corpore organico, principium vitale, quodcumque esse dicatur, a materia corporis re ipsa distingui debet.

3° In corpore recens mortuo, seu cadavere eadem est materia, ac in eodem, dum erat vivum, et causae exteriores, quibus cadaver circumdatur, sunt eaedem, ac illae, quibus ante mortem circumdabatur. Quare si vita esset consectarium naturale materiae organorum, profecto organa, quae in cadavere aliquamdiu perdurare conspiciuntur, sine ipsa esse non possent. Atqui cadaver, ut a corpore vivo discriminetur, corpus *mortuum* vocatur. Ergo vita non est naturale consectarium materiae organorum, sed principium ab ipsa distinctum esse debet [2].

71. Prop. 2ª. *Falsum est tot esse in corpore nostro principia operationum vitalium, quot sunt organa eiusdem corporis.*

Probatur contra Bordeum [3], qui, ut diximus, contendit

---

partes corporis in unum congregat, earumque vitam producit, et gubernat. « Haec igitur anima... corpus hoc terrenum, atque mortale praesentia sua vivificat, colligit in unum, atque in uno tenet »; *De quant. anim.*, c. 33, n. 70. Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 86.

[1] Cf Flourens, *De la vie, et de l'intelligence*, p. I, sect. I, c. 5, Paris 1858.

[2] Cf Bouillier, *Du principe vitale, et de l'ame pensante*, c. 3, Paris 1862.

[3] Bordeum secutus est Fouquet, *Discours sur la clinique*, Paris 1813.

in quolibet corpore animato inesse non solum vitam toti corpori communem, sed etiam tot speciales vitas, quot sunt organa corporis. 1° Operationum principia, quae ad unicum principium, tamquam sui subiectum, non reducuntur, diversa operationum subiecta expostulant; nam cuiuslibet generis operationum aliquod subiectum esse debet. Quare, si tot principia vitalia in corpore animato existerent, quot sunt organa corporis; tot distincta, diversaque subiecta vitae existere quoque in ipso deberent, quot sunt organa corporis, ita ut quodlibet organum esset subiectum alicuius specialis generis vitae. Atqui quisquis nostrum experitur unicum esse in se subiectum diversarum operationum, quae per diversa organa exercentur. Quis enim non videt unum, idemque esse in se ipso subiectum, quod quinque species diversas sensationum in se excipit, earumque differentias sentit, quod imaginatur, quod corpus movet, quod, ne plura dicamus, respirat, alimenta digerit, aliaque opera vitae exercet? [1] Falsum igitur est tot esse in corpore nostro principia operationum vitalium, quot sunt organa eiusdem corporis [2].

2° Inter plura principia, quorum unumquodque proprias operationes habet, in iisque exerendis ab alio principio non pendet, non alia unio, quam accidentalis, esse potest. Quare, si singula organa non tantum exercerent quasdam speciales functiones eiusdem principii vitalis, quo ipsa informantur, sed unumquodque ipsorum proprium principium vitae haberet, corpus, quod ex ipsis componitur, esset totum *per accidens*, non vero *per se*. Atqui, secundum omnes et philosophos, et physiologos, eiusmodi consensus, sive *harmonia* inter cuncta corporis organa existit, ut ex ipsis corpus unum totum per se, et quodammodo unum organum efficiatur. Ergo pro certo

[1] Cf s. Aug., *Conf.*, lib. X, c. 7, n. 11.

[2] S. Thomas hoc argumentum ex natura zoophytorum perbelle illustravit. Constat enim inter omnes, cum zoophytum in partes dividitur, quamlibet partem diversas exercere operationes animae, seu principii sentientis, et vegetantis, quo corpus zoophyti animatur. Atqui hoc evenire non posset, si quodlibet organum animalis proprias operationes per principium vitale diversum a principiis vitalibus reliquorum organorum exerceret. Ergo in corpore animato unum principium vitale cunctis organis commune, non vero diversa pro diversis organis admittenda sunt. Cf I, q. LXXVI, a. 3 o.

habendum est singula organa corporis non gaudere proprio principio vitae, sed dumtaxat exercere speciales functiones unius eiusdemque principii vitalis, quod totum corpus informat [1].

Art. II. — Vitalismus impugnatur, simulque animismus asseritur

72. Postquam vidimus vitam corporis non esse repetendam a legibus mechanicis, et chymicis, sed a quodam principio actuoso speciali, quod *vitale* dicitur; atque hoc principium vitale non esse vim insitam, propriamque materiae, et meram eius affectionem, sed esse principium, quod ab organorum materia distinguitur; inquirere debemus, utrum istud principium vitale distinctum a materia organorum sit ipsa anima rationalis, an tertium principium, a corpore, perinde ac ab anima rationali, diversum.

73. Iam inter Philosophos antiquos disputatum est, utrum in homine sit unica anima, qua ipse intelligit, sentit, et vegetat, an duae, quarum una intelligit, altera autem sentit, et vegetat, an tres, quarum una intelligit, altera sentit, tertia denique vegetat. In philosophia recenti Sthalius acriter vehementerque reprehendit diversas eorum theorias, qui, praeter animam intelligentem, alias duas vegetantem, et sentientem in homine posuerunt [2]. Saeculo XVIII Buffonus, Gassendi [3] vestigiis insistens, ex pugna, quae inter sensum, et rationem existit, unicum utriusque principium, et subiectum esse non posse contendit, et ideo in unoquoque individuo humano veluti *duplicem hominem* agnoscendum esse decrevit [4]. At, exeunte saecu-

[1] Bordeus etiam in eo erravit, quod unumquodque principium vitae, sive unumquodque corporis organum propria sensibilitate gaudere decrevit. Hunc errorem iam s. Augustinus reprobavit, qui ait: « Vim sentiendi non habet vita quaelibet » (*De Gen. ad litt. Lib. imperf.*, c. V, n. 24). Sane « non omnes operationes animalis, ut s. Thomas advertit, salvantur in qualibet parte eius, maxime in animalibus perfectis » (*Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 7). Quare, etsi quidquid est sensibile, sit vitale, tamen vera non est propositio conversa, quidquid est vitale, est sensibile.

[2] *Theoria medica vera*, *Phys.*, passim; *Paraenesis ad aliena a re medica arcendum*, § 39; *Disquis. de mechan., et organ.* etc., § 69 sqq.

[3] *Physic.*, sect. III, Membr. poster., lib. III, c. 4.

[4] *Discours sur la nature des animaux.* Hominem duplicem Buffoni

lo XVIII, et ineunte saeculo XIX, controversia de unitate principii in homine vehementer exarsit, atque in utramque partem maximo animorum aestu inter Philosophos, Medicos, ipsosque Theologos adhuc agitatur. Omnes ii, qui cum Aristotele, Ecclesiae Scriptoribus, Scholasticis [1], et Sthalio tuentur animam rationalem esse principium omnium phaenomenorum vitae, ita ut nullum aliud principium vitae, praeter ipsam, in homine sit agnoscendum, *Animistae* vocantur. Ii autem, qui duce Barthezio [2], sentiunt, praeter animam rationalem, et corpus, esse in homine principium vitae ab ipsis distinctum, quod est omnium phaenomenorum vitalium corporis principium, vocantur *Vitalistae*.

74. Prop. *Una in homine est anima, nempe rationalis, quae est principium cunctarum eius operationum.*

Probatur 1° *Ab eodem*, ut verba s. Thomae usurpemus, res habet, *quod sit ens, et quod sit una*, nam *ens*, et *unum* convertuntur [3]. Hinc, cum quaelibet res per formam habeat, quod sit ens, per formam quoque habet, quod sit una. Itaque res non potest esse per se, seu *simpliciter* una, nisi per unam formam; ac proinde; si in homine non esset unum principium formale, quod intelligit, sentit, et vegetat, sed vel tria, nempe intellectivum, sensitivum, et vegetativum, vel duo, ut ii volunt, qui vim sentiendi principio intellectivo, aut vegetativo adscribunt, homo non simpliciter unus, sed multiplex esset. Atqui quilibet homo est per se unus [4]. Ergo unum debet esse in homine principium formale, proindeque una anima, seu unum principium vitae [5].

---

non sine aliqua laude Condillachus (*Traité des animaux*, part. I, c. 3) confutavit.

[1] Ab iis excipiendus est Guil. Ockamus, qui, sicut multa alia, ita hoc quoque philosophiae Scholasticae caput impugnavit, duasque in homine animas admisit. Cf *Quodlib*. II, q. 10, et 11.

[2] *Nouveaux élémens de la science de l'homme*, 2e ed. Paris 1806.

[3] Cf *Ontol*., c. III, a. 1, p. 18.

[4] Id omnes Vitalistae, si fortasse perpaucos exceperis, saltem verbo fatentur. Nec aliter sentire illi dicendi sunt, qui hominem cum Buffono duplicant; hi enim unitatem hominis non negant, sed dumtaxat duplex esse in eo principium operationum sibi volunt.

[5] I, q. LXXVI, a. 3 c. Ex quo vides hominem, si essent in eo plures animae, non unum vivens, sed coaccervationem viventium fo-

2° « Quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de se invicem per accidens [1] ». E. g., esse musicum, et esse album, quae sunt diversae formae in Socrate, de se nonnisi per accidens possunt invicem praedicari; quia quandoque re ipsa evenit, ut ille, qui est musicus, sit etiam albus, et ille, qui est albus, sit etiam musicus; at simpliciter, seu per se non potest unum de altero praedicari, quia essentia, sive, ut aiunt, notio unius alia est, ac notio alterius. Quapropter, si esse *vivens*, *animal*, *homo*, tamquam diversae formae cuilibet homini inessent, esse *vivens* in homine non posset praedicari per se de *animali*, nec *animal* posset praedicari per se de *homine*. Atqui consequens est absurdum; quia « homo, secundum quod est homo, est animal, et secundum quod est animal, est vivum ». Ergo « ab eodem principio aliquid est animal, homo et vivum [2] ».

3° Anima rationalis, ut diximus, est in homine huiusmodi forma, ut perfectiones ceterarum rerum mundi adspectabilis adunatas in uno principio contineat, ac proinde ipsa sola per se praestat ea omnia, quae tum forma corporis inanimati, tum animae vegetabilis, et belluina praestant [3]. Ergo unica est in homine anima, sive unicum principium intelligendi, sentiendi, ac vegetandi. Ad hoc illustrandum exempla numerorum, et figurarum optimo consilio afferuntur [4]. Etenim numeri variantur per addi-

---

re. Neque dicas cum Jouffroy plures animas, quippe quae ab se invicem pendent, inter se consociari, atque inde unitatem hominis effici. Nam consociatio principiorum substantialium, quocumque modo fieri dicatur, hominem per se, et simpliciter unum efficere nequit. Et sane, consociatio plurium principiorum substantialium, seu formarum, non aliam, quam ordinis unitatem, producit, quia plura principia substantialia non aliter inter se consociari possunt, quam quod unum habet ordinem ad alterum. Atqui unitas ordinis, ut s. Thomas scite advertit, est *minima unitatum* (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 58, n. 2). Ergo si plures animae in homine esse dicantur, unitas hominis ex illarum consociatione effici nequit.

[1] *Contr. Gent.*, ibid., n. 1. — [2] I, q. LXXV, a. 3 c.

[3] Cf p. 192-193.

[4] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, q. un. *De Sp. cr.*, a. 3 c. Aliud argumentum sanctus Doctor conficit ex eo, quod facultates hominis in suis actionibus impedimento sunt, ita ut quo magis una intenditur, altera remittatur, id quod explicari non posset, nisi dicatur unam esse animam, quae sit illarum facultatum principium; *Contr. Gent.*, ibid., n. 7.

tionem, aut subtractionem unitatis, ita quidem, ut numerus superior numerum inferiorem contineat. Diversae quoque species figurarum ita inter se comparantur, ut una alteram contineat, e. g., pentagonum continet tetragonum, et tetragonum trigonum. Iam sicut numerus superior, e. g. denarius, non per alium numerum est novenarius, aut octavus, et per alium denarius; atque pentagonus non per aliam figuram est tetragonus, per aliam trigonus, et per aliam pentagonus; ita homo non habet per aliam animam *esse* rationale, per aliam *esse* sensitivum, per aliam *esse* vegetativum, sed his omnibus per unicam animam gaudet. Neque dicas operationes vegetativas, sensitivas, et intellectivas, quippe quae ab se natura differunt, ab una, eademque anima produci non posse. Nam anima humana a causis naturalibus in eo potissimum discriminatur, quod istae, cum unica vi operandi polleant, nonnisi eiusdem naturae effectus producere possunt; illa autem, cum habeat plures facultates, quae sunt principia proxima operationum, diversos effectus per eas producere potest.

4° Accedit communis hominum consensio. Sane nos audimus quemlibet e plebe dicentem non solum, *Ego intelligo*, sed etiam, *Ego sentio*, et non solum, *Ego intelligo, et sentio*, sed etiam, *Ego nutrior*, *Ego augesco*, *Ego prolem genero*, necnon, *Ego deambulo*[1]. Atqui hae, aliaeque communes locutiones, quae communis modi cogitandi signa sunt, persuasionem hominum vel plebeiorum de unitate principii vitalis denotant; nam si aliud esset principium substantiale, quod intelligit, aliud vero, quod sentit, et vegetat, unumquodque illorum principiorum substantialium operationes proprias, alterique haud communes haberet, proindeque non possent eidem subiecto omnes illae operationes adscribi. Ergo ex communi hominum persuasione confirmatur unum esse principium substantiale, quod intelligit, vult, sentit, de loco in locum se movet, operationesque vegetandi exercet.

5° Denique si principium vitale, praeter animam rationalem, in homine admitteretur, ipsum aut materiale, aut immateriale esse deberet. Atqui neutrius generis esse potest. Nam si materiale esse dicitur[2], illud absurdum con-

---

[1] Cf Gerdy, *Physiologie des sensations, et de l'intelligence*, p. 8, Paris 1846.—[2] Ita sentiunt Gassendus, Buffonus, et Martinius.

sequitur, quod nempe materia, cum sit vitae expers, vitam corpori in homine largiatur. Sin immateriale [1], illud quod etiam falsum est, consequitur, nempe principium vitale, dissoluto corpore, manere, ipsumque non esse corruptioni obnoxium. Etenim, secundum Vitalistas, principium vitale est diversum a principio, quo corpus hominis, vel cuiuslibet animalis in specie corporis constituitur. Ergo corpus hominis, vel cuiuscumque animalis posset dissolvi, quin principium vitale dissolvatur; immo non posset principium vitale cum dissolutione corporis dissolvi, quia *esse* unius ab *esse* alterius non pendet, atque illud operationes habet, quae huic, prout corpus est, non conveniunt.

75. Illud autem omittendum non est, Philosophum Christianum dubitare non posse, quin anima rationalis sit unicum principium omnium operationum hominis. Nam in primis, haec theoria est merum corollarium illius doctrinae, qua traditur, animam rationalem esse formam substantialem corporis; siquidem, cum forma sit in qualibet re non modo principium τοῦ *esse*, sed etiam τοῦ *operari*, idem est dicere, *Anima rationalis est forma substantialis corporis*, ac *Anima rationalis est principium cunctarum operationum corporis*: Insuper, Ecclesia in Concilio Constantinopolitano IV duas animas in homine ponentes anathemate confecit [2]; atque Pius IX ipsam animam rationalem esse principium operationum vegetativarum adversus Baltzerum aperte declaravit [3].

---

[1] Pro immaterialitate principii vitalis stant Arhens, Ubaghs, Magalhaens, aliique non pauci.

[2] « Veteri et novo Testamento unam animam, rationalem, et intellectivam, habere hominem docente, et omnibus deiloquiis Patribus et Magistris Ecclesiae eamdem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam malorum inventionibus dantes operam devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare, et quibusdam irrationalibus conatibus per sapientiam, quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare praetendant. Itaque haec sancta et universalis Synodus, veluti quoddam pessimum zizanium, nunc germinantem nequam opinionem evellere festinans..., talis impietatis inventores et patratores, et his similia sentientes magna voce anathematizat » ; Act. VIII, can. II.

[3] « Notatum praeterea est, inquit Summus Pontifex, Baltzerum in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sitne corpori vitae principium proprium ab anima rationali re ipsa dis-

ART. III. — Vitalistarum argumenta refutantur

76. Obiic. 1° Nihil sibi potest adversari. Atqui in homine appetitus rationalis cum appetitu sensitivo pugnat. Ergo in homine non est admittendum unum principium operationum, sed duplex, sive, ut Buffonus ait, *duplex homo.*

77. Resp. *Dist. mai.* Nihil sibi adversari potest *secundum idem*, *conc. mai.*, *secundum diversa*, *neg. mai.*, sub eadem *dist. conc.*, et *neg. min. Neg. cons.* Sane, primo, pugna, quae inter actus appetitus sensitivi et intellectivi in homine quandoque existit, animismo non opponitur. Etenim « opposita, s. Thomas ait, praedicari de eodem secundum idem est impossibile, sed secundum diversa nihil prohibet [1] »; quippe quod ratio verae oppositionis, ut saepe diximus, expostulat ut non solum idem de eodem, sed etiam secundum idem praedicetur. Atqui actus appetitus rationalis, et actus appetitus sensitivi sibi non opponuntur *secundum idem*, sed *secundum diversa*, nempe secundum diversos modos, quibus obiectum apprehenditur; siquidem experientia compertum cuique est actus appetitus sensitivi cum actibus appetitus rationalis pugnare, quoties aut sensus apprehendit velut delectabile illud, quod ratio vetat, vel apprehendit velut triste illud, quod ratio praecipit. Nihil igitur vetat, quominus appetitus sensitivus, et rationalis eidem subiecto inhaereant, eorumque actus eidem subiecto, nempe animae, tribuantur. Accedit quod haec ipsa oppositio, quam inter actus appetitus sensitivi, et actus appetitus rationalis existere

cretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret haereticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes, hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia, esse communissimam, atque Doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari ». Videsis Ephem. *La Scienza e La Fede*, vol. XL, p. 378 sq; nec non voll. XXXIII, p. 186 sqq, 284 sqq, 399; XXXIV, 263 sqq, Napoli 1857, 1860.

[1] III, q. XVI, a. 4 ad 1.

diximus, nonnisi accidentalis est; nam ipsa ex eo oritur, quod interdum actus appetitus sensitivi sunt adeo vehementes, ut rationem ad se trahere conentur [1]. At ipsi natura sua ad actus appetitus rationalis ordinem habent, ac proinde non solum rationi subduntur, sed etiam libertatis voluntatis quodammodo participes sunt [2].

78. Secundo, pugna inter actus appetitus sensitivi, atque actus appetitus rationalis animismo favet. Revera, cum appetitus sensitivus in homine contra rationem insurgit, homo sive secundum ipsum, sive contra ipsum agat, unum actum humanum exerit, qui « principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione [3] »; isque actus dicitur vitiosus, si fit contra rationem, honestus, si fit secundum rationem. Atqui non posset unus actus humanus ex utroque appetitu exurgere, nisi unicum esset utriusque subiectum; quippe quod si aliud esset subiectum appetitus sensitivi, aliud subiectum appetitus rationalis, unus appetitus posset quidem in alterum agere, sed ambo appetitus unum actum exerere non possent. Ergo pugna, quae inter actus utriusque appetitus in homine conspicitur, unitatem principii vitalis in homine arguit; tantum abest, ut ipsi adversetur.

79. Obiic. 2° Homo potest usu intelligentiae carere, quin vitam amittat. Atqui id demonstrat aliud in homine esse principium intelligentiae, aliud principium vitae. Ergo.

80. Resp. *Conc. mai.; neg. min. Neg. cons.* Re quidem vera, homo vivit, quamdiu anima cum corpore coniungitur, quia, uti ostensum est, anima ex eo, quod corpus informat, vitam ipsi largitur. Atqui « anima, aiente Aquinate, non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam [4]». Ergo nihil vetat, quominus anima cum corpore uniatur, atque homo ob hanc unionem vivat, quin usum alicuius suae facultatis habeat [5].

---

[1] Cf *Dynam.*, c. V, a. 2, p. 164-165, vol. I.
[2] Cf *ibid.* — [3] 1a 2ae, q. LIX, a. 2 c.
[4] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIII, a. 4 c.
[5] *Alicuius facultatis*, inquimus, non vero *omnium*, quia, cum viventia non sint, nisi *quae se agunt ad operationem* (I, q. XVIII, a. 1 c.), homo, quamdiu vivit, usu omnium suarum facultatum carere nequit.

« Dicendum, quod potentiae animae non se habent convertibiliter cum essentia: quamvis enim nulla potentia animae possit esse sine essentia, tamen essentia animae potest esse sine quibusdam potentiis[1] ». Quomodo autem possit homo usu intelligentiae carere, quin vitam amittat, facile explicatur. Certe, homo usum intelligentiae amittere potest; nam, cum intellectus sine phantasmatis in hac vita nihil intelligere possit, imaginatione, aliisque facultatibus, quae intelligentiae inserviunt, turbatis, usus intelligentiae, vel minuitur, vel omnino cessat[2]. At, cessante usu intelligentiae, non idcirco cessat vita, quia cessatio intelligentiae secum non fert cessationem facultatum vegetandi, per quas vita animalis existit. Et sane, perturbato, vel prorsus cessante usu alicuius facultatis, non aliae facultates inde perturbantur, aut cessant, quam quae sine illa actiones suas exerere nequeunt. Atqui facultates vegetandi, quae ad vitam animalis pertinent, sine usu facultatis intelligendi operationes suas exerere possunt. Ergo, cessante usu intelligentiae, necesse non est, ut vita quoque cesset.

81. Obiic. 3° Notum omnibus est in cadavere animalis, si qua scintilla electrica extremas partes nervorum percellit, motus contractilitatis in musculis produci; ac in capitibus recisis, vel membris amputatis motus contractilitatis aliquamdiu perdurare. Atqui huiusmodi motus in cadavere, et in membris corporis amputatis evenire non possent, si anima esset principium vitae corporis; quippe quod illi motus sunt vitales: in membris autem amputatis, et in cadavere anima non est. Ergo anima non est principium vitae corporis.

82. Resp. *Conc. mai.*; *neg. min. Neg. cons.* Falsum est motus contractilitatis, qui in cadavere, et in membris corporis recisis, aut amputatis observantur, esse actus vitales. Primo, nihil vetat, quin aliquod principium actuosum physicum, aut chymicum in musculis corporis nonnullos motus producat illis similes, quos, dum animal vivit, anima in ipsis producit; propterea quod organa in cadavere non corrumpuntur illico, sed integra aliquamdiu perdurant. Verum illi motus non sunt actus vitae, sed operationes

---

[1] *Qq. dispp.*, *De Virtut.*, q. V, a. 2 ad 17.

[2] Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. III, c. 84. Vid. *Dynam.*, c. IV, a. 2, p. 132-133 vol. I.

mere physicae, quia non proficiscuntur a principio ipsi cadaveri insito, sed in cadavere a principio, quod positum extra ipsum est, excitantur. Secundo, motus contractilitatis, qui in membris corporis recisis, aut in cadavere animalis violenta, subitaque morte perculsi observantur, non ab alia causa repetendi sunt, nisi ab actione, quam principium vitae ante mortem animalis in musculis exeruit. Nam, quoties animal morte violenta afficitur, aut aliquo membro per violentiam privatur, necesse est in cadavere, aut in membro reciso motus, quos anima iam in musculis produxerat, non illico cessare, perinde ac chorda pollice icta, digito amoto, non continuo vibrare desistit. Quapropter ne hi quidem motus contractilitatis sunt veri actus vitae.

CAPVT V.

De sede animae

Art. I. — Philosophorum diversae opiniones recensentur

83. Mirum quot circa sedem animae veteres Philosophi protulerint sententias[1]. Ut praecipuas innuamus, Plato animae sedem in capite locavit. Aristoteles, cum animam formam substantialem corporis esse docuerit, eam singulis partibus arcto nexu coniunxit. Stoici animam rationalem in corde praecipuum locum obtinere, atque inde per reliquas corporis partes se protendere opinati sunt[2]. De-

---

[1] Cf Plut., *De plac. Phil.*, lib. IV, c. 5.

[2] Hic abs re non erit adnotare testimoniis ss. Scripturarum, et Patrum eos maxime abuti, qui sententiam Christianorum huic stoicae simillimam probant. Nam aliquam affinitatem inter hanc de sede animae opinionem, et illa verba sive quae leguntur *ad Rom.*, c. X, v. 10, *corde creditur ad iustitiam*, sive quae *Act.*, c. I, v. 24, et c. XV, v. 8, de Deo cordium scrutatore, et quae alibi similia sunt, nemo umquam Scripturarum interpres vidit, nec videre poterat; quoniam haec, aliaque ad internos animi sensus, affectionesque significandas dicta fuisse cuique perlegenti faciliter occurrit. Item, ss. Patres, si cor aliquando veluti animi sedem constituunt, id docuerunt, ut cor principium affectuum esse innuerent, atque Platoni obviam irent, qui omnes animi affectus a cerebro oriri senserat. Satis sit verba proferre, quae s. Hieronymus adhibet, nempe: « Est principale non secundum Platonem in cerebro, sed iuxta Christum in corde »; *Comm. in Ev. Matth.*, lib. II, c. 15.

nique nemo est, qui negat Epicurum animam posuisse in pectore, seu, ut Tertullianus inquit, *in tota lorica pectoris* [1].

84. Quod spectat ad Ecclesiae Patres, ferme omnes Aristotelem hac in re sequuntur. Audiatur prae ceteris s. Augustinus. « Anima, inquit, non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest [2] ». Hanc s. Augustini, aliorumque Patrum sententiam Doctores Scholastici pro virili parte defenderunt. Siquidem cum anima iuxta sapientes illos forma substantialis corporis sit, nec nisi una forma substantialis in corpore uno esse queat, profecto illam in toto corpore, et in singulis eius partibus esse necessario consequitur. Quoniam vero anima una est *essentia*, multiplex virtute, Scholastici illam in toto corpore, et in singulis eius partibus reperiri *totalitate essentiae*, non *totalitate virtutis* contendunt; nam anima in singulis corporis partibus non easdem operationes peragit, sed in aliquibus vegetat, sentit in aliis.

85. Quod si haec theoria de sede animae alteram de forma substantiali consequitur, nil mirum, si in philosophia recenti sicut forma substantialis, ita sedes animae in toto corpore in contemptionem venerit; et ideo doctrina de sede animae in certa quadam, et distincta corporis parte in scenam reducta fuerit. Cartesius animam in glandula pineali, ut in propria sede, collocavit. Ab hac sententia ferme omnes, qui ex Cartesii schola fuerunt, discessere; atque ex his nonnulli in corpore calloso, alii in cerebello, alii, ne de omnibus dicamus, in medulla cerebri animam posuerunt. Nisi quod Leibnitius, etsi pro harmonia praestabilita pugnaverit, tamen ea circa sedem animae docuit, quae Scholae doctrinae propiora videntur [3]. Eadem vestigia pressit ab. Rosminius, qui animam, ut-

---

[1] *De Anim.*, c. 1.

[2] *De immort. an.* c. 16, n. 25. « Per totum quippe corpus, inquit etiam, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes eius particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in maioribus maior; sed alicubi intensius, alicubi remissius, et in omnibus tota, et in singulis tota est »; *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4. Cf *De Trin.*, lib. VI, c. 3, n. 8. Eadem fere verba occurrunt apud s. Ambrosium, *De dignit. cond. hum.*, c. 2.

[3] *Ad Rndum Patrem Des Bossès, Epist.* XII.

pote simplicem, nullum occupare locum, neque illi sedem hanc magis, quam illam convenire putavit [1].

ART. II. — Veritas sententiae Scholasticorum demonstratur

86. Scholastici, ut supra diximus, ss. Patrum vestigiis insistentes, duo haec de animae sede docuerunt: 1° animam esse totam in toto corpore, et totam in qualibet eius parte; 2° illam in toto corpore, et in qualibet parte esse totam *totalitate* essentiae, at non virtutis.

87. Prop. 1ª. *Anima est in toto corpore, et in qualibet eius parte* [2].

Probatur prima pars. Anima, quemadmodum ostendimus, est forma substantialis corporis, seu est principium, quo totum corpus humanum vivit, et operatur: uno verbo, est proprius actus totius corporis organici, et non unius partis tantum. Atqui, si ita se res habet, animam in toto corpore esse necesse est [3]. Ergo.

88. *Minor* ita demonstratur: Cum forma substantialis sit actus proprius materiae, haec ab illa *esse* suum accipit, ac proinde ita immediate forma substantialis cum materia coniungitur, ut nihil magis [4]. Ergo, si anima est actus totius corporis, et non unius partis tantum, ipsa immediate in toto corpore, et non in aliqua eius parte tantum esse debet. Ex quo argumento illud consequitur, quod si anima in una parte corporis poneretur, non esset actus totius corporis organici, sed unius organi tantum, puta cordis, aut alicuius alterius, et reliquae partes essent perfectae per alias formas [5]; unde una anima in uno corpore non esset.

89. *Probatur* altera pars. 1° Principium illud, quod perficit totum, et non partes, forma accidentalis est, uti se res habet in forma domus, quae est forma totius, et non singularum partium. Atqui anima est corporis forma non accidentalis, sed substantialis. Ergo « sic anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularum par-

---

[1] *Antropol. in serv. della scienza morale*, lib. II, c. 7, a. 1, § 3, Coroll. II.

[2] « Anima, inquit s. Augustinus, totum corpus nostrum animat, et vivificat »; *De agone christiano*, c. XX, n. 22.

[3] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72. — [4] Cf *Cosmol.*, c. I, a. 5, p.104.

[5] *Qq. disp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 c.

tium, ac proinde singulis partibus corporis adesse debet [1]».

2° Hoc argumentum ex eo amplius declaratur, quod singulae partes corporis ab anima speciem sortiuntur, humanaeque appellantur, ita ut anima sit actus singularum partium corporis. Atqui actus, seu forma est in eo, cuius est actus. Ergo anima in qualibet corporis parte est [2]. Exinde etiam intelligitur ab iis philosophis, qui animam in capite, vel corde collocant, explicari non posse, quomodo anima, ibi suam sedem habens, singulis partibus sui corporis speciem communicet; nam anima principium specificum partium corporis esse non posset, nisi ipsis ita intrinsece praesens sit, ut unam cum illis completam substantiam constituat.

3° Nobis non licet spiritibus locum praefinire, nisi ab illorum operationibus [3]. Atqui anima operatur in singulis corporis partibus, et quidem immediate. Ergo anima in singulis corporis partibus esse dicenda est. *Minor* probari potest ex eo quod in sensationibus evenit. Et sane, unusquisque experitur sensationes in illo puncto corporis fieri, cui revera accidunt ab obiectis sensilibus. E. g., si quis manum igni admoveat, profecto caloris sensationem in manu sentit, quin totum brachium, vel cerebrum, vel alia corporis pars sit adusta [4]. Atqui hoc esset falsum, si concipiatur anima uni parti praeesse, ab illaque motus in corpore ciere. Ergo anima immediate in singulis corporis partibus operatur, ac proinde in iis singulis est [5].

---

[1] *Contr. Gent.*, loc. cit. — [2] I, q. LXXVI, a. 8 c.

[3] « Incorporalia, inquit Angelicus Doctor, non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivae, sicut corpora, sed per contactum virtutis »; I, q. VIII, a. 2 ad 1.

[4] Cf s. Aug., *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 4. « Cum tangitur digitus, ait etiam (*Contr. Epist. Fundam.*, c. 16, n. 20), non per totum corpus sentit ».

[5] « Tota igitur, ita hoc argumentum a s. Augustino conficitur, singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis »; *De immort. anim.*, c. 16, n. 25. Scimus adversarios, qui animam in cerebro esse, in eoque sensationes fieri docuerunt, id ex eo explicasse, quod nervorum fibrae, chordarum instar, tensae, cum in extrema parte concutiuntur, motum alteri parti cerebro appensae repente communicant. At quam falsa haec sint, iam s. Augustinus monuit. « Non enim, inquit, nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat; quia passio, quae fit, non per continuationem molis currit, ...

4° Denique liceat argumento, quod dicunt *ad hominem*, adversarios impetere, atque utramque nostrae propositionis partem confirmare. Pars corporis, cui anima est alligata, aut est punctum indivisibile, et inextensum, aut pars extensa. Primum dici nequit, tum quia quaelibet pars corporis est extensa, tum quia nervulorum, fibrillarumque concussiones in puncto indivisibili coire non possunt. Igitur haec pars, sedes animi, extensa esse debet. Si igitur iuxta ipsos adversarios non repugnat aliquam extensionem ab anima informari, ne repugnat quidem extensionem, quam ipsa informat, esse totum corpus.

90. Prop. 2ª. *Anima in singulis partibus corporis est tota.*

Probatur ex eo, quod anima, cum sit simplex, non est circumscripta loco. Re quidem vera, illud, quod est *circumscriptive* in loco, numquam in singulis partibus est totum, quia, ut in *Ontologia* diximus [1], a loco, in quo est, exaequatur, ita ut pars in parte, et totum in toto sit; e contrario, quaecumque loco non sunt circumscripta, singulis partibus tota simul adsunt. Atqui anima, cum sit simplex, non ita corpori adiungitur, ut ab illo circumscribatur; « hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva [2] »; unde ipsa « est in corpore, ut continens, et non ut contenta [3] ». Ergo ex eo, quod anima est simplex, ac proinde non est circumscripta loco, pronum est intelligere eam esse totam in singulis corporis partibus [4].

91. Id magis perspicuum ex eo fit, quod anima est simplex, quatenus extra genus quantitatis constituitur, non vero *ad modum simplicitatis puncti* [5]. Sane, ea, quae sunt

---

sed illud tota sentit anima, quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit, ubi fit »; *De immort. anim.*, loc. cit.

[1] Cap. X, a. 1, p. 76-77. — [2] I, q. LII, a. 1 c.

[3] Ibid. Cf s. Damasc., *De Fide orth.*, lib. I, c. 13.

[4] Has rationes, quibus explicavimus quomodo anima tota in singulis corporis partibus esse possit, nos docuit Nemesius his paucis: « Anima, quod corporis est expers, neque loco definitur, tota per totum et lumen suum, et corpus permeat »; *De nat. hom.*, c. III. Huc spectat etiam illud s. Bonaventurae: « Quia simplex, non est secundum partem et partem sui..., non habet situm, et ideo nec est in puncto, nec in parte determinata »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. 2, a. 1, q. 3 in *resol.*

[5] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 18.

simplicia *ad modum simplicitatis puncti*, cum habeant *determinatum situm in continuo*, non possunt *esse simul in diversis partibus continui*: e contrario, substantiae, quae sunt simplices, quatenus extra genus quantitatis constituuntur, non sunt in loco per contactum proprie dictum, quippe quia hoc genus tactus nonnisi corporum est [1], sed per contactum, quem vocant *virtutis* [2]. Hoc posito, tactus virtutis ab uno, vel pluribus locis non discriminatur, prout haec quantitative differunt, sed ab ipsa virtute, qua substantiae simplices in corpora agunt, fit ut ipsae in uno, vel pluribus locis simul sint [3], dummodo earum virtus ad haec porrigatur. Atqui, cum anima sit simplex, tactus, quo ea cum corpore coniungitur, est tactus *virtutis*. Ergo ex simplicitate animae explicatur, quomodo ipsa in pluribus partibus corporis tota simul esse possit [4].

92. Ex his, quae demonstravimus, plane consequitur animam non esse totam in toto corpore *secundum quantitatem*, sed *secundum essentiae perfectionem*. Sane totalitas secundum quantitatem nonnisi quibusdam formis imperfectis, atque insuper his nonnisi *per accidens*, ratione extensi, quod informant, convenit [5]; id quod de anima, quae a cor-

---

[1] « Sunt enim tangentia, quorum ultima sunt simul, et puncta, vel lineae, aut superficies, quae sunt corporum ultima »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56.

[2] « Agunt enim substantiae intellectuales in corpora, et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu existentes; hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis »; *ibid.* Cf p. 226, not. 3.

[3] « Secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum, vel multa, ad parvum, vel magnum, secundum hoc est in uno, vel pluribus locis, et in loco parvo, vel magno »; I, q. VIII, a. 2 ad 2.

[4] Praestat audire s. Thomam: « Simplicitas animae, et Angeli non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo, et ideo quod simplex est, non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed Angelus et anima dicuntur simplicia per hoc, quod omnino carent quantitate; et ideo non applicantur ad continuum, nisi per contactum virtutis; unde totum illud, quod virtute Angeli contingitur, respondet Angelo, qui non unitur ut forma, ut locus unus; et animae, quae unitur ut forma, ut perfectibile unum; et sicut Angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita et anima in qualibet sui perfectibilis tota »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 18.

[5] « Uni formae non competit totalitas numeri, nec magnitudinis, nisi forte per accidens, puta in formis, quae per accidens dividuntur

pore non pendet, nullo pacto dici potest. Est autem anima tota in qualibet parte corporis totalitate essentiae. Si enim etiam formae corporales, e. g. albedo, secundum totam suam essentiam sunt in qualibet parte materiae, potiori iure id de anima tenendum est [1].

93. Prop. 3ª. *Anima in singulis partibus corporis non est tota secundum totam suam virtutem.*

Probatur. Operationes sensitivae, et vegetativae per diversa organa corporis exercentur, ita ut diversae partes corporis conveniant diversis operationibus animae [2]. Ergo anima secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte, quae respicit ad operationem, quae per illam partem corporis exercetur. E. g., anima est, « secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis [3] ».

Art. III. — Adversariorum obiectiones diluuntur

94. Obiic. 1° Compressa, vel putrefacta medulla cerebri, atque laborante cerebro, vel nervo inter organum sensorium, et cerebrum, sensationes omnino deficiunt. Atqui haec demonstrant sensationes exerceri in cerebro, ac proinde animam non nisi in cerebro esse. Ergo.

95. Resp. *Neg min.* quoad utramque partem. Re quidem vera, in primis, ex allatis experimentis illud, quod iam ostendimus, sensationes nempe in singulis organis fieri, haud evertitur. Etenim opportuna eorum phaenomenorum ratio ex eo redditur, quod cum cerebrum sit veluti centrum totius systematis nervei, quin immo principium, a quo omnes nascuntur nervi, qui sensationi inserviunt, profecto nervi sensifici tunc propriam naturam retinebunt, si et suam cerebrum retinuerit; ac proinde si comprimitur, aut putrefit medulla cerebri, vel cerebrum laborat, nervi naturam sensiferam amittunt, atque functionem referendi impressionem sensilem obire nequeunt. Ce-

---

divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei »; *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 4 c. Cf *Cosmol.*, c. V, a. 4, p. 139 sq.

[1] Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. 2, a. 1, q. 3 *ad arg.*

[2] Quod spectat ad virtutes intellectivas, has, utpote nullo organo utentes, nusquam corporis esse dicendum est. « Potentiarum animae quaedam sunt in ea, secundum quod excedit totam capacitatem corporis, scilicet intellectus et voluntas unde huiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur »; I, q. LXXVI, a. 8 ad 4.

[3] I, q. LXXVI, a. 8 c.

terum, allata obiectio in ipsos adversarios retorqueri potest. Nam, quemadmodum, corrupto cerebro, sensatio deficit, ita hanc, corruptis organis, deficere eadem experientia testatur. Quocirca, si ex adversariorum obiectione sequitur sensationes in cerebro perfici, pari ratione ab hac ultima testata experientia inferre nobis licet sensationes in organis fieri.

96. Secundo, praeter vim sentiendi anima aliis virtutibus pollet, quas per alias corporis partes exercet. Quapropter si experimenta ab adversariis in medium prolata quid valerent, animam in cerebro secundum totam virtutem sensitivam esse demonstrarent [1], sed inibi tantum ipsam residere numquam probabunt.

97. Obiic. 2° Anima est in eo corpore, cuius est actus, hoc est in corpore organico. Atqui quaelibet pars corporis non est corpus organicum. Ergo.

98. Resp. *Dist. mai.*, ita ut non sit in partibus corporis organici *primo*, et *per se*, *conc. mai.*, ita ut non sit in eis, prout ad totum referuntur, *neg. mai.* Eadem ratione *dist. min.*, quaelibet pars corporis non est corpus organicum, sed tamen ad illud ordinatur, *conc. min.*, secus, *neg. min. Neg. cons.* Anima humana, quippe quae ceteris formis superior est, ea virtutis perfectione pollet, ut diversas exerere possit operationes; et ideo corpus, quod anima informat, diversis organis instructum esse debet, ut per haec ad diversas operationes exercendas idoneum efficiatur [2]. Quapropter nonnisi totum corpus, quod nempe ex diversis organis constituitur, est proprie, sive *principaliter* et *per se* illud, quod ab anima informatur. At vero, quia partes habent ordinem ad totum, consequitur animam, quae est forma totius corporis, ac proinde est in toto corpore, esse etiam formam singularum partium, ideoque in his singulis residere [3].

---

[1] Alienum a veritate prorsus non est animam in cerebro esse secundum totam virtutem sensitivam, non quod in cerebro omnia sensilium genera sentiat, sed quia, ut in *Dynam.* (c. III, a. 7, p. 123 vol. I) diximus, encephalum, sive systema cerebro-spinale est organum sensus communis, qui velut aliquis fons totam virtutem sensitivam continet, ab eoque reliqui sensus, tamquam rivuli, deducuntur.

[2] *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 4 c.

[3] « Corpus organicum est perfectibile ab anima primo, et per se, singula autem organa, et organorum partes in ordine ad totum »;

99. Obiic. 3° Si anima in qualibet parte corporis est, crescentibus partibus corporis, anima, ut esse possit ubi prius non erat, iterum creetur oportet; et, ablata quacumque corporis parte, vel illinc excedit anima, vel commigrat ex illa parte in alias. Atqui falsum consequens. Ergo et antecedens.

100. Resp. *Neg. mai.* Et sane, quod spectat ad primum, illa iterata creatio non expostulatur; nam, crescentibus partibus corporis, anima non proprie incipit esse, ubi prius non erat, sed, cum sit forma corporis secundum essentiam, crescentibus huius partibus, anima eas vivificare incipit [1]. Quod attinet ad alterum; « dicendum, s. Thomas inquit, quod, praecisa parte, non requiritur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur, nisi poneretur, quod in illa sola parte anima esset, sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius [2] ».

101. Obiic. 4° Nihil eius, quod est totum in aliquo loco, potest esse ultra locum illum. Atqui in una parte corporis anima est tota. Ergo nihil animae in ceteris corporis partibus esse potest.

102. Resp. *Dist. mai.*, si agatur de toto *secundum quantitatem*, *conc. mai.*, si de toto *secundum essentiam*, *neg. mai.*; *dist.* etiam *min.*, est tota *secundum essentiam*, *conc. min.*, *secundum quantitatem*, *neg. min. Neg. cons.* Equidem illud, quod habet partes extra partes, ita est in aliquo, ut quaelibet pars eius respondeat parti eius, in quo est; proindeque si sit totum in aliquo, nequit esse in alio. At e contrario, anima, ut diximus, ideo est tota in qualibet parte corporis, quia simplex est, et loco non circumscri-

---

Op. cit., loc. cit. ad 18. Exinde duo facile intelliguntur. Primum est, quod etsi anima sit in qualibet parte corporis, tamen non singulae partes corporis sunt animal. « Anima non est in qualibet parte corporis primo, et per se, sed in ordine ad totum, et ideo non quaelibet pars animalis est animal » (*Ibid.* ad 2). Alterum est, quod anima, cum sit in singulis corporis partibus, in pluribus locis non est. Etenim eo modo anima est in singulis corporis partibus, quo ad eas veluti forma comparatur. Atqui forma comparatur « ad partes per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum » (I, q. LXXVI, a. 8 c). Ergo ex eo, quod anima in singulis partibus est, in pluribus locis eam esse perperam infertur. Cf p. 228, not. 4.

[1] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 17.

[2] *Op. cit.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 4 ad 15.

bitur; proindeque est tota non secundum quantitatem, seu aliquam *totalitatem partium*, sed secundum essentiam, seu *perfectionem suae naturae*[1]. Iam, cum anima sit secundum essentiam tota in una parte corporis, profecto « nihil animae est extra animam, quae est in hac parte corporis; non tamen sequitur, quod animae nihil sit extra hanc partem corporis; sed quod nihil sit extra totum corpus, quod principaliter perficit[2] ».

CAPVT VI.

De essentia animae humanae

Discrimen inter animam, et corpus in praesenti pro certo sumentes, haec circa animae humanae essentiam inquirimus: 1° an ad genus substantiae pertineat; 2° quaenam eius definitio sit; 3° quid de illorum sententia dicendum, qui essentiam animae humanae in cogitatione, vel in cogitandi vi constituunt.

Art. I. — Substantialitas animae contra Sensistas vindicatur

103. Humius[3], et Condillachus[4], secundum Lockii placita[5], animam non substantiam, sed quamdam affectionum complexionem esse contendunt. Qua in re Protagoram, veteresque Sensistas secuti sunt, qui animam non aliud esse, quam sensationes asseruerunt[6].

104. Prop. *Anima humana est quaedam substantia.*

Probatur. Anima in re viventi contrarias qualitates ad concentum redactas conservat, et pugnantes organorum affectiones, ne se mutuo perimant, rata lege cohibet, et denique tam diversa munia tanto ordine, et consensu administrat[7]. Atqui ea forma, cuius merito, ac beneficio haec omnia perficiuntur, accidentalis esse non potest, sed

---

[1] *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. V, a. 3 ad 7.

[2] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 10 ad 3.

[3] *Tract. hum. nat.* (angl.), lib. II, part. IV, c. 6.

[4] *Traité des sensations*, part. I, c I, § 2

[5] Cf *Ontol.*, c. VII, a. 2, p. 42. Paucis abhinc annis H. Janeus (*La philosoph. Franc. du XIX siècle*, p. 10, et 245, 2e ed. Paris 1860) Condillachi doctrinam ad vitam revocavit.

[6] Cf Laert., lib. IX, segm. 51.

[7] Cf s. Aug., *De quant. an.*, c. 10, n. 17.

substantialis; cum alicuius accidentis tanta efficacia esse nequeat, tantumque imperium in membrorum rei viventis, et contrariarum qualitatum quasi rempublicam. Ergo.

105. Adhaec, viventia sunt quidem substantiae. Si igitur ea, quae vivunt, per animam vivunt, haec profecto non accidens, sed substantia est. Id ex eo confirmatur, quod « est commune omni accidenti, quod non sit de essentia rei [1] »; dum e contrario, anima ad essentiam viventis ita pertinet, ut vivens idem prorsus ac animatum sit.

106. Denique quantum Lockii, eiusque asseclarum placita a veritate abhorreant, ostendimus in *Ontologia* [2]. Argumentis, quae ibi retulimus, adiicere praestat, 1° quod affectiones, sive qualitates varias, et sibi succedentes, animam vero immotam in nobis experimur; quapropter anima ex ipsis affectionibus, sive qualitatibus constitui nequit; 2° quod permultae ex hisce affectionibus ab ipsa anima in se gignuntur; ac ideo anima a suis affectionibus, perinde ac causa ab effectu, distinguenda est.

Art. II.—Quomodo substantiae animae humanae definiendi sit, explicatur

Postquam vidimus animam humanam in genere substantiae collocandam esse, quaenam huius substantiae essentia sit, explicandum nobis est.

107. Prop. *Essentia animae humanae in eo consistit, quod sit principium intellectivum, et simul forma substantialis corporis*

Probatur. Essentia rei illud significare debet, quod res cum aliis commune habet, atque illud, quo ipsa ab aliis discriminatur. Atqui anima humana ex eo quod est forma substantialis corporis, ac proinde substantia incompleta, quae per se, et naturaliter ad coniunctionem cum corpore ordinem habet, cum aliis animarum speciebus consentit; siquidem ipsa, aeque ac istae, suum *esse* corpori communicat, illudque vivificat, et informat: atque ex eo, quod est principium intellectivum, ab iis distinguitur. Rursus ex eo, quod ad coniunctionem cum corpore ordinem habet, differt a substantiis intellectualibus, quae *separatae*, sive *Angeli* dicuntur: et ex eo, quod est

---

[1] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 12 ad 7. — [2] Loc. cit.

principium intellectivum, cum eis consentit; nam animae humanae ex eo, quod intellectiva est, illud, ut mox ostendemus, convenit, non habere *esse concretum in materia* [1], ac proinde a corpore separatam subsistere posse. Ergo essentia animae humanae in eo consistit, quod est principium intellectivum, et simul forma substantialis corporis.

108. Ex his colligitur, quomodo anima humana sit definienda. Porro animae communiter acceptae definitio est: *Actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis* [2]. Voces illae, *actus primus*, animam esse formam substantialem, ac proinde a formis accidentalibus distingui designant [3]. Dicitur autem *actus corporis physici organici*, quia « anima facit ipsum corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum [4] ». Iis verbis, *potentia vitam habentis*, significatur animam, cum sit actus primus corporis organici, efficere, ut ipsum ad vitales operationes edendas potentiam habeat [5]. Iam prout huius-

---

[1] Cf p. 192. Ex hoc, quod anima humana non habet *esse concretum* in materia, consequitur quod ipsa, etsi sit substantia incompleta, quia, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae, nisi in unione ad corpus (*Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 2 ad 5); tamen est in genere substantiae non solum *sicut principium*, quod nempe totum substantiale constituit, sed etiam *sicut species*. Cuius rei ratio haec est: Substantia dicitur ens, cui convenit esse in se. Atqui *esse in se* non ipsarum formarum, si materiales sint, nempe a materia pendeant, sed totius compositi substantialis proprium est; e contrario animae humanae, quippe quae est forma a materia non dependens, proprium est *esse in se*, quod ipsa corpori communicat. Ergo ceterae formae non *sunt in genere substantiae, sicut species*, *sed solum sicut principia*; anima autem humana est in genere substantiae *non solum sicut principium, in quantum est forma huius corporis, sed etiam sicut species, quia habet esse absolutum, non dependens a materia; In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 *sol.*

[2] I. q. LXXVI, a. 4 ad 1. — [3] Cf *Cosmol.*, c. I, a. 5, p. 101-102.

[4] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.* a. 1 ad 15.

[5] I, loc. cit. Profecto vivens substantia constituitur in suo *esse*, ac proinde principium vitae habet, dum materia recipit formam substantialem; atque hoc fit, antequam ipsa operationes sibi proprias, seu vitales, eliciat. Quocirca anima, cum actus primus, seu forma substantialis corporis organici sit, ipsi communicat principium vitae, quo corpus vitales operationes elicere potest. Hinc s. Thomas: « Dicitur aliquid esse in potentia dupliciter: uno modo, cum non habet principium operationis; alio modo, cum habet quidem, sed non operatur secun-

modi operationes sunt vel vegetativae, vel etiam sensitivae, anima in vegetativam plantarum, et sensitivam brutorum dividitur. Ab his anima humana distinguitur, quae operationes sine corporis organo, nempe intellectivas, etiam exercet. Hinc ipsa definitur: Principium intellectivum, quod est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis. Quam definitionem tradit etiam s. Augustinus inquiens: « Si definiri tibi animum vis, et ideo quaeris, quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata [1] ».

109. Cum haec sit essentia animae humanae, ipsa dicitur esse « in confinio spiritualium, et corporalium creaturarum [2] », quia medium locum tenet inter naturam angelicam, quae intellectualis est, et naturas corporeas; atque perfectiori modo quidquid ad naturas inferiores pertinet, complectitur [3], et modo imperfectiori intelligentiam, quae Angelorum propria est, participat [4]. Hanc ob rationem *infima* inter substantias intellectuales [5], vel *natura intellectualis obumbrata* [6] appellatur; non enim per simplicem intelligentiam, quemadmodum Angeli, sed per discursum ad rerum cognitionem pervenit; id quod ex imperfectione intellectivae vis eius repetendum est [7]. Quapropter anima humana potius *rationalis*, quam *intellectualis* nomen habet.

---

dum ipsum: corpus autem, cuius actus est anima, est habens vitam in potentia, non quidem primo modo, sed secundo »; *In lib. II De An.*, lect. II. Praestat de hac animae definitione legere quae disseruit cl. Ben. Lorenzelli in Ephem. *L'Accademia Romana di san Tommaso d'Aquino*, vol. I, p. 109 sqq, Roma 1881.

[1] *De quant. anim.*, c. 13, n. 22. — [2] I, q. LXXVII, a. 2 c.

[3] Cf p. 192-193. — [4] *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 6 ad 2.

[5] I, q. LXXXIX, a. 1 c.

[6] *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. IV, a. 1 ad 4.

[7] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XV, a. 1 c. Ex hoc, quod anima humana infimum inter substantias intellectuales locum tenet, aliud, praeter illa, quae iam attulimus (p. 191-192), argumentum praesto nobis est, quo illam formam substantialem corporis esse oportere perbelle ostenditur. En quomodo argumentum hoc s. Thomas exhibet: « In sui natura non habet (*anima humana*) perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles: unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus; et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa con-

Art. III. — Essentiam animae neque in cogitatione, neque in vi cogitandi constitui posse demonstratur

110. Cartesiani quemadmodum essentiam corporis in extensione [1], ita essentiam animae in cogitatione consistere docent [2]. Alii, inter quos Storchenavius [3], et Galluppius [4], essentiam animae in vi cogitandi, quae per diversas facultates determinatur, diversasque exerit actiones, sitam esse docent [5].

111. Prop. *Neque in cogitatione, neque in vi cogitandi essentia animae constitui potest.*

Probatur prima pars. 1° Cogitatio, cum sit animae actio, expostulat principium, quod agit, sive essentiam animae, a qua ipsa proficiscitur; unde essentia, sive *forma* nuncupari solet *actus primus*, operatio autem *actus secundus*, cuius principium proximum est potentia, sive facultas, et principium remotum est essentia. Atqui id evidentissime ostendit essentiam animae in cogitatione sitam esse non posse; siquidem rei essentia ex eo constitui nequit,

---

ditione suae naturae, competit ei, quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanae, non habens in se speciem completam » *Qq. dispp.* q. un. *De Anim.*, a. 7 c.), Brevius alibi: « Ad hoc, quod (*animae humanae*) perfectam, et propriam cognitionem de rebus habere possent, naturaliter sunt institutae, ut corporibus uniantur » (I, q. LXXXIX, a. 1 c.). Itaque primo ex muniis, quae anima humana circa corpus obit, ipsam esse illius formam substantialem colligitur (cf p. cit.); deinde ex eo, quod est forma substantialis corporis, infimam substantiarum intellectualium speciem per eam constitui evincitur; denique ex eo, quod infima est inter substantias intellectuales, per demonstrationem *regressivam* (cf *Log.*, p. II, c. III, a 3, p. 69, vol. I) ratio redditur, cur ad eius essentiam, ut sit forma substantialis corporis, pertineat.

[1] Cf *Cosmol.*, c. II, a. 1, p. 107.

[2] Giobertius etiam, et Rosminius Cartesio hac in re concinere videntur; nam secundum Giobertium ex intuitione primitiva Dei essentia animae exurgit (*Protol.*, Saggio I, § I, vol. I, p. 173), et secundum Rosminium, intuitio entis possibilis est « actus primus, qui intelligentiam humanam constituit »; *N. S.*, sez. V, part. 2, c. 4, a. 1, § 3, p. 92, Torino 1852.

[3] *Instit. met.*, *Psych.*, p. II, sect. I, c. 5, § 156-158.

[4] *Lezz.* etc., lez. LXXI.

[5] Haec sententia ex doctrina Leibnitii enata esse videtur, qui essentiam animae in vi repraesentativa totius universi posuit. Cf *Ideal.*, c. I, a. 3, p. 196, vol. I.

quod essentiam iam constitutam exigit. Ergo. 2° Cogitatio ab ipsa anima producitur. Atqui anima sui ipsius essentiae causa esse non potest; secus, in largiendo sibimetipsi essentiam, operaretur, antequam existeret. Ergo essentiam animae in cogitatione constitui manifeste absurdum est. 3° Cogitationes dissimiles omnino, variaeque sunt, ut interdum una, interdum alia ab anima producatur. Ergo cogitatio tamquam animae essentia haberi nequit, alioquin essentia illa variabilis, multiplex, inaequalis, diversa foret; cum tamen essentia rerum, ut iam ostendimus [1], constans, ac invariabilis esse debeat. 4° Data Cartesiana sententia, anima humana ab ipso Deo non distingueretur. Ergo. *Antecedens* ex D. Thoma ita demonstratur : Solius Dei proprium est, ut, infinite simplex cum sit, ab operatione propria non distinguatur; res vero creatae partim actu, partim potentia componuntur, unde a sua operatione realiter distinguuntur. Atqui, admissa Cartesii sententia, anima nostra a sua operatione realiter non distingueretur, ac proinde in *actualitate*, cuiusmodi est operatio, quamlibet *potentialitatem* excludente consisteret [2]. Ergo. Rursus: Anima est forma per se subsistens; ergo, si eius essentia in cogitatione admittitur, cogitatio aliquid per se subsistens foret. Atqui ad unum Deum pertinet, ut Eius intelligere sit per se subsistens. Anima igitur humana, si Cartesii sententia veritati consentiret, ab ipso Deo non distingueretur [3].

112. *Probatur* altera pars. 1° Essentia ea est, ex qua facultates animae, tamquam ex radice, profluunt [4]. Atqui vis, per quam anima diversas facultates exercet, non est principium, ex quo hae facultates derivant, sed dumtaxat naturalis proclivitas, quae in facultatibus ad actiones suas exercendas inest, et quae nomine *conatus* designatur [5]. Ergo. 2° Ex essentia ratio omnium, quae rei conveniunt, petenda est. Atqui ex vi cogitandi ratio omnium, quae animae conveniunt, peti non potest; siquidem, praeter cogitationes, aliae actiones, et facultates ad animam humanam pertinent. Ergo. 3° Essentia, cum rem in certa specie constituat, aliquid determinatum sit oportet. Atqui vis cogitandi quidquam indeterminatum est; nam obiectum, circa

---

[1] *Ontol.*, c. II, a. 3, p. 17. — [2] I, q. LIV, a. 1 c. — [3] *Ibid.*
[4] *Dynam.*, c. I, a. 4, p. 100, vol. I. — [5] *Ibid.*, a. 9, p. 104.

elapso Helvetius, Auctor *systematis naturae*, Diderotus, Lammetrie, multique alii Galliae, Hollandiae, et Angliae scriptores recensentur. His saeculo XVII viam stravere Spinosa, Tolandus, et Hobbes. Ineunte hoc saeculo, praeter Cabanisium, et Tracyum, qui saltem incertum esse, quid sit anima, effutiere, hoc commentum praesertim tuiti sunt in Gallia Scriptores ephemeridum sub titulo, *Journal des applications de la physiologie animale à la physiologie sociale, par l' observation exacte*[1]. Denique hodie Buchnerus[2], aliique post Moleschottium[3], et Wagnerium[4] in Germania, et in Gallia A. Comtius, quem Littraeus secutus est, nihil praeter corpus in homine esse docent[5], eo quod materiam essentialiter activam, et iis internis viribus praeditam esse putant, ut corpora mineralia, vegetabilia, humana denique ab ea naturaliter progignantur, quin corpora vegetabilia, et humana indigeant anima ad functiones vitales exerendas. Quam ob rationem eorum materialismus *dynamicus* appellatur.

115. Animam autem spiritualem esse inficiati sunt omnes Sensistae; siquidem cum, secundum eos, omnes animae actiones non aliud sint, quam diversae formae sensibilitatis, ipsius natura huiusmodi est, ut ab organis corporis pendeat.

116. Denique simplicitati, vel spiritualitati animae, si non omnes verbo, certe re adversantur qui systema phrenologicum propugnant. Hi enim, ut mox dicemus, cerebrum in plura organa dividunt, quibus singulas facultates intellectuales, et morales assignant, atque vel animam a cerebro distinguunt, vel nihil praeter organa in cerebro admittunt.

---

[1] Ephemerides huiusmodi in lucem edi coeperunt Lutetiae Parisiorum anno 1837. Flourensius intelligentiam inter vires systematis nervei recenset. « Proprietates, ait, seu vires systematis nervei sunt quinque, eaeque sunt *sensibilitas*, *motricitas*, *principium vitae*, *reductio motuum de loco in locum*, atque *intelligentia* ». Hinc saepe dixit solum cerebrum percipere, cerebrum cogitare, et medullam oblongatam sentire, aliaque huiusmodi permulta, quae purus, putusque materialismus sunt; *De la vie et de l' intelligence*, passim.

[2] *Force, et matière*, p. 108 sqq, Leipzig 1863.

[3] *Cursus vitae circularis* (germ.), 4ª ed. 1862, vel *La circulation de la vie*, 2 voll., Paris 1865.

[4] *De hominis creatione, et de substantia animae* (germ.), Gotting. 1864.

[5] Cf Janet, *Le matérialisme contemporain*, c. I, p. 14 sqq, Paris 1864.

117. Itaque in immaterialitate animae humanae vindicanda nos primum abnormitatem materialismi generatim patefaciemus; deinde quaedam contra materialismum physiologicum, et dynamicum speciatim adnotabimus; tum animam spiritualem esse ostendemus; denique de phrenologismo pauca adiiciemus.

ART. II. — Animam humanam simplicem esse demonstratur

118. Si anima humana forma substantialis corporis admittatur, ipsa neque aliquod corpus, neque ulla ratione divisibilis dici potest; nam neque corpus potest esse forma, neque forma potest esse aliquod corporeum [1]; et, cum anima humana sit huiusmodi forma, ut animal perfectum constituat, non solum *per se*, sed etiam *per accidens* divisionem respuit[2]. At vero materialismum argumentis aliunde petitis refellere nobis lubet sequenti Propositione:

119. *Anima humana nequit esse corporea.*

Probatur. Praecipuum argumenti genus ex natura illarum operationum animae, quae *cogitationes* dicuntur, depromitur, atque ita se habet: Cogitationes, quae ad animam spectant, nempe notiones rerum sensilium, vel simplicium, iudicia, ratiocinationes, conscientia, a substantia corporea proficisci nequeunt. Atqui *operari sequitur esse*. Ergo anima humana nequit esse corporea.

120. Hoc argumentum evolvitur hunc in modum: Primo: Anima notiones rerum sensilium, sive compositarum ita sibi comparat, ut per unam formam, sive speciem totius omnes partes rei compositae, prout sunt in toto, unico actu percipiat [3]. Iam substantia corporea, ac proinde extensa, et divisibilis, huiusmodi notionum numquam capax est. Etenim vel singulae eius partes singulas rei obiectae portiones per diversas harum species perciperent, vel singulae partes per speciem totius rei eam totam simul complecterentur. Atqui neutrum sumi potest. Non primum, quia tum diversae partes alicuius totius successive perciperentur [4], numquam vero simul integra res sub forma totius [5]. Non alterum, quia tunc quot partibus ani-

[1] Cf *Cosmol.*, c. V, a. 3, p. 137-138. — [2] Cf ibid., a. 4, p. 140.
[3] Cf s. Thom., I, q. LXXXV, a. 4 ad 3.
[4] *Ibid.*, q. XII, a. 10 c.
[5] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. VIII, a. 11 c.; Petrus Bayle (*Dict. hist.*

ma constaret, toties res quaelibet integra ab ea percipienda esset. Ergo virtus res sensiles percipiendi ad substantiam materialem pertinere non potest [1].

121. Quo magis patescat animam ex eo, quod res corporeas cognoscit, corpoream esse non posse, praestat ita etiam argumentari. Quoniam anima res ex eo cognoscit, quod earum speciebus informatur, consequitur eam, praeter formam, quam habet sui propriam, aliarum rerum formas in se recipere posse; et quoniam forma dat *esse* rei, anima in se recipiens rerum, quas cognoscit, formas, *esse* aliarum rerum, quae extra ipsam sunt, quodammodo in se recipit. Atqui id contingere haud posset, si anima materialiter species rerum in se reciperet; siquidem res per materiam ad unum coarctantur. Ergo species rerum cognitarum in anima immaterialiter sint oportet [2]. Atqui si anima corporea adstrueretur, rerum species immateriales in se, ut cuique compertum est, recipere non posset, ac proinde res non cognosceret. Ex eo igitur, quod anima res corporeas cognoscit, ipsam corpoream esse non posse concludendum est [3].

122. Secundo: Earum etiam rerum, quae nihil duplex, vel concretum habent, notionibus anima potitur, e. g., Dei, virtutum, vitiorum, affirmationis, negationis, aequalitatis, inaequalitatis, aliisque id genus. Iam etiamsi demus substantiam corpoream notionum, quae ad res compositas referuntur, capacem esse, tamen ipsa res simplices, et abstractas haud percipere posset [4]. Sane, cum corpus sit ali-

---

crit., art. *Leucippe*) exemplum affert globi quatuor mundi partes exhibentis, qui si suis figuris intelligendis aptus evaderet, nihil in se haberet, quod aut totam Europam, aut totam Asiam, aut integram Amstelaedamum, aut cunctam Vistulam cognosceret.

[1] Argumentum hoc ab unitate perceptionis, et divisibilitate materiae desumptum ad unguem expresserunt Eusebius (*Praep. Ev.*, lib. XV, c. 22), et s. Augustinus (*De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 21, n. 27, et *De Anim. et eius origine*, lib. IV, c. 21, n. 35).

[2] Cf s. Thom., I, q. XIV, a. 1 c., et q. LXXXIV, a. 2 c.

[3] In *Dynam*. (c. III, a. 5, p. 119-120 vol. I) pro certo sumpsimus animam esse simplicem, indeque species, quibus res cognoscuntur, esse immateriales deduximus, hic autem *a priori*, seu ab ipsa natura cognitionis species oportere esse immateriales adstruimus, ut animae simplicitas inde patescat.

[4] Cf s. Aug., *De quant. anim.*, c. 13, n. 22.

quid compositum, non posset id, quod est indivisum in se, percipere, nisi hoc in partes distrahatur. Atqui id contradictionem involvit. « Quomodo, aiebat Eusebius, quod magnitudo quaedam est id, quod magnitudine careat; et quod dividuum est, rem percipiat individuam? [1] » Ergo.

123. Huius argumenti vis ex eo 1° augetur, quod proportio existat oportet inter actiones, et principium, a quo hae eliciuntur; quapropter si anima esset quaedam substantia corporea, atque ei virtus cognitrix convenire poneretur, ipsa nonnisi corpora, numquam vero res incorporeas percipere valeret [2]; 2° ex eo, quod si animae corporeae virtus cognitrix conveniret, haec nonnisi per organa corporis exerceretur; at vero id, quod unum et simplex est, per organa corporea percipi nequit [3].

124. Tertio: Quod de notionibus, potiori iure de iudiciis, et ratiocinationibus dicendum est. Sane, ad iudicium quod spectat, eius natura expostulat, ut duae notiones, nempe subiecti et attributi, inter sese comparentur. Quae quidem comparatio locum habere nequit, nisi utraque notio in eodem subiecto simul consistat; siquidem comparatio inter duo fieri non potest, nisi ab eo, qui simul haec duo percipit. Atqui, si ponatur substantiam, quae iudicium conficit, esse corpoream, ac proinde in plures partes extensam, notiones subiecti, et praedicati in uno, eodemque subiecto numquam consistere possent, sed una pars illius substantiae corporeae notionem subiecti, altera notionem attributi haberet. Ergo.

125. Idem dicatur de ratiocinatione, tum quia plures actus, qui ratiocinationis elementa sunt, nempe cognitio praemissarum, et conclusionis, ab uno, eodemque subiecto eliciantur oportet, secus conclusionem in praemissis contineri haud perspici posset [4]; tum quia unicus, ut alibi diximus, est actus, quo intellectus conclusionem ex praemissis, a quibus deducitur, fluere cognoscit [5].

126. Quarto: Anima, quemadmodum saepe observavimus, sui, et suarum cognitionum sibi conscia est. Iam hanc conscientiam ex eo habet, quod ipsa se, tamquam

---

[1] *Op. cit.*, lib. XV, c. 22.
[2] Cf s. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49.
[3] Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 8, n. 22.
[4] 1ª 2ae. q. VIII, a. 3 c. — [5] *Ibid.*, q. XII, a. 4 c.

cognoscentem, cum se ipsa, tamquam cognita, ita coniungitur, ut ipsa sub utroque respectu unum fiat, simulque sit suae actionis principium, et finis; ad quam rem necessario expostulatur, ut ipsa ad se redeat, et tota super se totam convertatur [1]. Atqui huiusmodi actioni nullo modo idonea esse potest substantia materialis; quia, cum partes extra partes habeat, neque illius pars super seipsam contrahi, nec tota cum se tota potest coniungi. Ergo [2].

127. Neque illud praetermissum volumus, quod, cum quaedam corporis pars super aliam flectitur, priorem sui formam exuit, novamque induit; quamobrem, si hac ratione conscientia, quam anima suarum cognitionum habet, explicatur, illud etiam abnorme consequitur, cognitiones, super quas actus reflexionis exeritur, nedum vividiores fieri, evanescere.

128. Quinto denique, revocandum in memoria nobis est, 1° diversas operationes animae ita exerceri, ut quamdam dependentiam inter se habeant, e. g., intellectus, nisi cognitio sensitiva praecedat, nihil intelligere potest, atque appetitus non nisi in id, quod prius cognitum est, potest ferri; 2° vehementiorem alicuius facultatis actionem efficere, ut ceterarum actiones sint debiliores; 3° unumquemque nostrum in seipso experiri eamdem penitus in nobis esse rem, quae omnes operationes elicit. Atqui nullum horum explicari posset, si substantia cogitans extensa, et divisibilis in partes poneretur. Etenim 1° illa dependentia operationum haberi nequit, nisi in his, « quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno [3] »; 2° causa, cur operatio unius potentiae operationi alterius impedimento sit, in eo dumtaxat consistit, quod illae omnes in uno, et eodem principio radicem habent; 3° unum, idemque esse in nobis centrum, ad quod omnes operationes referuntur, experiri haud possemus, si integralis una animae pars perciperet, altera iudicaret, ratiocinaretur altera, unaque vellet, et nollet altera. Ergo animae actiones sive singulae in se spectentur, sive omnes in sui concentu, a substantia corporea exeri haud posse invicte demonstratur.

129. Accedit quod quaevis causae materialis actio, uti

---

1 *In lib. De Causis*, lect. XV.
2 *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49, n. 7. — 3 I, q. LXXVII, a. 7 c.

certum penes omnes est, per motum absolvitur; quapropter si cogitationes a substantia corporea proficiscerentur, deberent secundum leges motus absolvi. Atqui cogitationes a motionibus toto coelo distant. Ergo.

130. Ad *minoris* veritatem demonstrandam satis sit haec animo recolere: 1° Corpora « non movent seipsa, quamvis in seipsis habeant principium sui motus [1] »; quare, secluso principio extrinseco determinante, neque moveri queunt, dum sunt in quiete, neque, dum moventur, a motu cessare, in eodemque loco consistere. « At animus, ut Lactantius inquit, sua sponte et cogitat, et movetur [2] ». 2° Cogitationes, ut saepe diximus, sunt actiones immanentes; motio autem corporalis ad genus actionum transeuntium pertinet [3]. 3° Vis motiva corporeae substantiae continuo languescit, ac demum prorsus extinguitur; e contrario, cognitrix potentia tantum abest, ut exercitio minuatur, quin potius crescat quodammodo, validiorque fiat [4]. 4° Celeritas mentis in cogitando tanta est, quanta in corporeis motionibus haberi nullatenus potest [5]. 5° Perabsurdum est vel ipsam perceptionem rei sensilis quamdam esse motionem corporalem. Etenim « omnis actio corporalis requirit contactum [6] », tactus autem quantitatis, qui corporum proprius est, « fit secundum extrema [7] ». Quapropter si perceptio sensilis ex eo fieret, quod haec tangit organum, non tota res sensilis, sed eius extrema superficies tantummodo a nobis percipi dicendum foret.

131. Illud etiam observatu dignum est, quod si proferatur vox aliqua coram plurimis diversarum regionum

---

[1] *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXIV, a. 1 c. Ex eodem principio, quod nempe nullum corpus movet seipsum, « Nullum corpus movet, nisi motum » (*In lib. II Sent.*, Dist. II, q. II, a. 3 *sol.*), illud etiam consequitur, quod si cogitans sit aliquod movens corporeum, ab alio moveatur oportet; et si hoc aliud sit etiam corpus, alio motore indiget, et ita deinceps; ita ut nisi deveniatur ad aliquod movens, quod non sit corpus, infinita moventium series ad aliquam obtinendam cogitationem expostularetur: et quoniam infinita moventium series pertransiri nequit, numquam cogitatio aliqua posset existere.

[2] *De opificio Dei*, c. 16. — [3] Cf s. Thom., I, q. LVI, a. 1 ad 3.

[4] « Potentiae animae, inquit Auctor libri *De spiritu et anima*, longa exercitatione, et successu temporis crescunt »; cap. 30.

[5] Cf Lactant., *ibid.* — [6] *In lib. IV Sent.*, Dist. X, q. 1, a. 4, *sol.* 1.

[7] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49.

hominibus, eadem est apud omnes soni articulati impressio, sed eam tantum intelligunt, qui linguam, ad quam ea vox pertinet, callent. Iam id evidenter ostendit perceptionem per corporeum motum effici non posse; cum enim idem sit motus, nempe cum idem sonus omnium aures feriat, eadem in omnibus excitanda perceptio foret [1].

132. Quid vero si consideremus perceptiones universalium, et intelligibilium, vel actum illum, qui *conscientia* dicitur? Sane motiones corporeae loco, et tempore circumscribuntur [2], cum e contrario « universalia abstrahantur ab hic, et nunc [3] ». Conscientia autem, sive perceptio perceptionis si in motu consisteret, non una, sed duplex motio, quarum una ad aliam refertur, esse deberet; actus enim, quo intellectus se, actumque suum intelligit, ab illo distinguitur, quo obiectum intelligit. At vero repugnat motionem ad motionem referri: « Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in *Physicis* probatum est. Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur; intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere [4] ».

Art. III. — Materialismus physiologicus et dynamicus speciatim refellitur

133. Omnia argumenta, quibus materialismum generatim erroris redarguimus, ostendunt simul contra materialistas physiologos animam esse aliquid distinctum a nostro corpore. Nihilominus abnormitas materialismi physiologici speciatim evincere iuvabit sequenti Propositione:

Anima neque est ipsum nostrum corpus, neque in eius temperatione, vel in eius partium compositione consistit.

Probatur. Anima non est ipsum nostrum corpus. Et sane, anima est principium, per quod corpus vivit [5]. Atqui principium, per quod corpus vivit, non est ipsum corpus,

---

[1] Ad hoc procul dubio respexit s. Augustinus, cum inquit: « Audivi sonos verborum, quibus (*res*) significantur cum de his disseritur; sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter graece, aliter latine sonant; istae vero nec graecae, nec latinae sunt, nec aliud eloquiorum genus »; *Confess.*, lib. X, c. 12, n. 19.

[2] *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. III, a. 3 *sol.*

[3] I, q. XVI, a. 7 ad 2.—[4] *Contr. Gent.*. lib. II, c. 49, n. 8.

[5] « Vita, inquit s. Augustinus, carnis tuae, anima tua »; *In Ioann. Ev. c. X*, tract. XLVII, n. 8.

alioquin omne corpus viveret [1]. Ergo [2]. Hoc argumentum ita s. Augustinus enunciavit: « Iam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui, praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori [3] ». Praeterea. Quemadmodum ipsi physiologi docent, corpus per leges *assimilationis*, et *excretionis* quoad particulas, ex quibus constat, sensim sine sensu commutatur, adeo ut temporis fluxu prorsus renovetur. Si igitur anima sive principium vivendi non nisi ipsum corpus esset, principium vivendi in dies variare, ac tandem in aliud renovari deberet. Atqui unusquisque nostrum experitur principium cogitandi constanter manere idem; ita ut nos, qui nunc vivimus, eosdem esse, qui antea viximus, consciamus. Ergo.

134. Quod si anima a corpore distinguitur, ipsam neque in temperamento, neque in harmonia corporis consistere consequitur. Non quidem in temperamento. Nam anima corpus sibi subdit, atque haud raro reluctatur iis appetitionibus, quae ex corporis temperatione oriuntur; siquidem multi homines appetitiones illas sedant, et efficiunt ut rectae rationi pareant. Anima igitur non est ipsa temperatio corporis; secus idem effectus simul ab eadem causa oriretur, atque destrueretur [4].

135. Neque est harmonia, seu ipsa compositio partium corporis, vel ratio, qua partes corporis secum invicem connectuntur. Etenim in diversis partibus corporis sunt diversae compositionis rationes; ac proinde si in hac corporis partium compositione anima consisteret, singulae partes corporis haberent singulas animas, nempe aliam animam haberet os, aliam caro, aliam nervus, utpote quae secundum diversam proportionem sunt composita. Atqui hoc manifeste falsum est. Ergo [5].

136. Adversus materialismum dynamicum observasse iuverit, quod, etsi portentum illud assumatur, materiae essentiam in vi activa quadam positam esse; haec tamen actiones illas, quae vitales dicuntur, numquam efficere potest: 1° quia « effectus aliquis non subest potentiae alicuius agentis.... per hoc, quod non habet cum agente af-

---

[1] Cf *Cosmol.*, c. V, a. 3, p. 137-138.
[2] I, q. LXXV, a. 1 c. — [3] *Conf.*, lib. X, c. 6, n. 10.
[4] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 63. — [5] *Ibid.*, c. 64.

finitatem, vel similitudinem [1] »; atqui actiones vitales nullam cum materia similitudinem habent, viventia enim, quemadmodum alibi a nobis ostensum est [2], a non viventibus multum distant; 2° quia si actiones vitales, uti etiam demonstravimus, per principium vitale organis corporis insitum explicari nequeunt [3], ipsas materiae vi longius praestare dicendum est; 3° quia subiectum, in quo perficiuntur actiones vitales, est ipsum vivens, siquidem ad genus actionum immanentium illae spectant; dum e contrario materia non in seipsam, sed in aliud extra se dumtaxat vim suam exercere potest.

137. Ad cuius rei maiorem explanationem mente recolamus oportet materiam ad aliquam speciem actionum determinari: « Res corporales habent determinatas actiones [4] »; siquidem « corpora non operantur, nisi naturaliter [5] »; natura autem est determinata ad unum. Quocirca, si activa materiae vis ita evolvi sumatur, ut sicut naturae mortuae, ita naturae viventis actiones exerat, illud admittendum foret absurdum, utrasque illas actiones eiusdem esse speciei. Itaque, etiamsi concedatur materiam nihil aliud esse, quam vim per seipsam, seu sponte sua activam, illa tamen ex essentia sua et differt ab anima, et animae actus efficere nequit.

Art. IV. — Materialistarum obiectionibus satisfit

138. Obiic. 1° Substantia corporea afficitur qualitatibus, quae non sunt divisibiles, e. g., gravitate, vi motrice, et aliis eiusmodi. Ergo ex eo, quod cogitatio est aliquid indivisibile, inferri nequit ipsam ad substantiam corpoream pertinere non posse.

139. Resp. *Dist. ant.*, et illae qualitates sunt indivisibiles, si in seipsis considerentur, *conc. ant.*, sin relatae ad corpus, cui insunt, *neg. ant. Neg. cons.* Sane, sicut formae corporum dicuntur inextensae, seu simplices, si considerentur abstractae a materia [6], ita illae qualitates, nempe gravitas, vis motrix, aliaeque huiusmodi, si abstractae a corpore, cui insunt, in se spectentur, nihil, nisi

---

[1] *Ibid.*, c. 22, n. 5.
[2] *Cosmol.*, Introd. p. 90. Cf etiam c. IV, a. 1, p. 126 sqq.
[3] Cf quae diximus p. 211-214.—[4] I, q. CX, a. 1 ad 1.
[5] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 102.
[6] Cf *Cosmol.*, c. V, a. 4, p. 139-140.

simplex, atque uniusmodi exhibent. At prout corporeae substantiae insunt, non sunt indivisibiles; gravitas enim iuxta divisionem massae corporis dividitur; item, vis motrix in omnes partes corporis dispergitur, ita ut si vis motrix in corpore est, ut *duo*, in dimidio sit, ut *unum*. E contrario quaevis cogitatio tum in se, tum in subiecto cogitante prorsus indivisibilis est.

140. Obiic. 2° Nullatenus fieri potest, ut extensi obiecti imaginem anima indivisibilis in se contineat. Ergo si anima res extensas percipit, ipsa indivisibilis esse nequit.

141. Resp., *neg. ant.* et *cons.* Nam anima « non est indivisibilis, ut punctum habens situm in continuo, sed per abstractionem a toto genere continui [1] ». Sane indivisibile habens positionem, cuiusmodi est punctum [2], imaginem extensi obiecti totam, quanta re ipsa est, in se continere non potest. At virtus integram extensionem obiecti percipiendi non indivisibili, instar puncti, sed substantiae omnino indivisibili, quae nempe nullum ad partes ordinem habet, et ad genus continui nullo modo pertinet, propria est. Quod si ad obiectum extensum percipiendum extensio in subiecto percipiente requiritur, istud tantam, et tam variam reipsa habere debet dimensionem, quanta est dimensio diversorum, quae ab ipso percipiuntur, obiectorum; id quod est aperte falsum [3]. Accedit, quod integra rei extensio sub una simplicissima, penitusque indivisibili ratione formali percipitur; ergo huiusmodi perceptio non nisi ad principium omnino indivisibile pertinere potest.

142. Obiic. 3° Vulgatum est illud effatum: *Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*. Atqui anima recipitur in corpore. Ergo est corporea.

143. Resp. *Dist mai.*, ita ut nequeat unum ab altero recipi, nisi sit inter utrumque quaedam proportio habitudinis, *conc. mai.*, nisi sit inter ea naturae convenientia,

---

1 *Qq. dispp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 4 ad 16.

2 De hoc indivisibilitatis cf *In lib. I Met.*, lect. II.

3 « Tam multas, ad rem inquit s. Augustinus, et tam magnas corporum imagines, si anima corpus esset, capere cogitando, vel memoria continendo non posset.... Qua igitur magnitudine, quae nulla illi est, imagines tam magnorum corporum, et spatiorum, atque regionum capit? » *De anim. et eius orig.*, lib. IV, c. 17, n. 25.

neg. mai. Dist. etiam *min.*, anima recipitur in corpore, ut perfectum in perfectibili, *conc. min.*, ita ut in corpore contineatur, *neg. min. Neg. cons.* Sane anima non recipitur in corpore, ita ut contineatur, nam, ut s. Augustinus inquit, « anima continet corpus [1] ». Quapropter corpus recipit animam eo modo, quo materia recipit formam, scilicet ita ut per ipsam perficiatur : seu ut « secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei [2] ». Ut autem corpus hoc modo in se recipiat animam, non requiritur ut huius natura cum natura illius conveniat, ita ut anima extensa, aeque ac corpus, sit [3], sed solum quaedam inter illud, et istam proportio, quae in eo consistit, ut corpus habeat ordinem ad animam, et capacitatem, ut ab ea informetur [4]. Iam simplicitatem animae haud impedire, quominus haec talem cum corpore proportionem habeat, antea a nobis ostensum est [5]. Ex eo igitur, quod anima recipitur in corpore, nihil contra eius immaterialitatem inferri potest.

144. Obiic. 4° Anima non potest movere corpus, nisi illud tangat. Atqui tactus non est, nisi corporum. Ergo.

145. Resp. *Dist. mai.*, nisi illud tangat *contactu virtutis*, *conc. mai.*, *contactu corporeo*, *neg. mai.* Sub eadem *dist. neg.* et *conc. min. Neg. cons.* In primis, cum *moveri* sit « actus *existentis in potentia* [6] », producere motum magis ad substantias immateriales, quam ad materiales, pertinet. Etenim nihil potest transire de potentia in actum, nisi per id, quod est actu. Atqui substantiae intellectuales magis actu sunt, quam corpora. Ergo ad illas magis, quam ad substantias corporeas pertinet aliquid movere. « Agunt substantiae intellectuales in corpora, et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu existentes [7] ». Ut vero quomodo substantia immaterialis corpus tangat, et moveat, intelligatur, distinguendus est contactus *quantitatis*, qui proprius corporum est, a contactu *virtutis* [8].

---

[1] *Contr. Epist. Man.*, c. 16, n. 20. Cf p. 227.

[2] I, q. L, a. 2 c. — [3] Cf p. 193-195.

[4] « Debita proportio materiae ad formam est dupliciter, scilicet per ordinem naturalem materiae ad formam, et per remotionem impedimenti »; *In lib. IV Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 2 *sol.* 1 c.

[5] Loc. cit. — [6] *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 3 *sol.*

[7] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56. — [8] Cf *Dynam.*, c. VI, a. 1, p. 187 vol. I.

Primo contactu tangentia dicuntur ea « quae uniuntur secundum ultima quantitatis »; unde in corporibus oportet « mutuum esse tactum [1] ». Contactus virtutis pertinet ad ea, quae, etsi « in quantitatis ultimis non tangant, dicuntur nihilominus tangere, inquantum agunt [2] ». Hoc autem tactu substantia immaterialis, quae est indivisibilis, potest movere corpus, quod est quaedam quantitas divisibilis. Nam tactu corporeo id, quod est indivisibile, puta punctum, non potest tangere, nisi aliquod indivisibile; at tactu *virtutis* substantia immaterialis potest tangere quantitatem divisibilem. « Substantia intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, inquantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis existens; unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad agendum [3] ». Iam animam non nisi tactu virtutis movere corpus alibi a nobis ostensum est [4]. Ex eo igitur, quod anima movet corpus, nihil eius simplicitati repugnans consequitur.

146. Inst. Si anima instar substantiarum immaterialium corpus moveret, huiusmodi motus ex nulla resistentia corporea vinci posset. Atqui motus, quem anima producit in corpore, vincitur a resistentia materiae. E. g., si brachio ingens pondus appendatur, ipsum attollere nequimus. Ergo.

147. Resp. *Dist. mai.*, si sit substantia mere immaterialis, *transeat mai.*, si sit ita immaterialis, ut simul sit corporis forma, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, et hoc evenit ratione ipsius animae, *neg. min.*, ratione corporis, cum quo ipsa coniungitur, *conc. min. Neg. cons.* Diximus *transeat*, nam si propositio hoc sensu accipiatur, quatenus substantia immaterialis, etsi finita, quodcumque agere valeat, prorsus falsa est [5]. Ad animam humanam quod atti-

---

[1] *Contr. Gent.*, loc. cit. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

[4] Cf *Dynam.*, loc. cit.; cf etiam p. 228, not. 4.

[5] Ad rem s. Thomas: « Cum virtus sit media inter essentiam, et operationem, oportet quod virtus, et operatio cuiuslibet rei proportionetur essentiae eius . . . et secundum hoc actio Angeli limitatur ad

net, vis, qua ipsa movet corpus, non solum finita est, sed etiam dispositionibus organismi contemperata. Hinc « anima, quantum est de se, nata est moveri in quamlibet partem, sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem [1] ». Etenim cum facultas, qua anima movet corpus, sit organica [2], anima motum, e. g., impertit brachio mediis nervis motoribus: « Anima per corpus movet alia membra [3]. Cum igitur media, quibus anima brachium movet, sint corporea, optime possunt haec in sua vi motrice a contraria aliorum corporum resistentia superari.

148. Obiic. 5° Anima easdem vices subit, ac corpus; e. g., viget in iuvenibus, debilitatur in senibus. Ergo anima ab ipso corpore non distinguitur.

149. Resp. *Dist. ant., eodem modo, neg. ant., diverso modo, conc. ant. Neg. cons.* Sane, vices illas corpus subit *secundum quantitatem molis*; anima autem *secundum quantitatem virtutis* [4], prout nempe intelligendi vires magis, vel minus perficiuntur. Neque haec diversa perfectio, qua operationes intelligendi in iuvenibus vigent, et languidiores in senibus sunt, de illis, quatenus ab anima rationali proficiscuntur, accipienda est; siquidem, aiente s. Bonaventura, « animae rationalis operatio nec senescit, nec antiquatur in tempore, imo iuvenescit, quia in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia [5] »; sed de illis operationibus, quatenus adiumento sensuum, qui per organa corporis exercentur, indigent. « Illi, inquit Aquinas, in quibus virtus imaginativa, et cogitativa, et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum [6] ». Quare in iuventute saepe auctior est intelligentiae vis, quam in senectute, siquidem instrumenta corporis in illo statu validiora sunt, ac proinde perfectiores sunt facultates illae sensitivae [7]. Hinc s. Augustinus: « Nullum

aliquem effectum, quia nec virtutem, nec essentiam habet infinitam »; *Quodlib.* VI, a. 2 c.

[1] I, q. LXII, a. 2 ad 2. — [2] Cf *Dynam.*, loc. cit.

[3] *Qq. diepp.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 3 c.

[4] Cf s. Aug., *De quant. anim.*, c. 16.

[5] *In lib. II Sent.*, Dist. XIX *in arguendo.*—[6] I, q. LXXXV, a. 7 c.

[7] Diximus *saepe*, non *semper*, interdum enim operationes mentis in iuvenibus languidiores sunt, et e contrario intelligentia in quibusdam hominibus usque ad ultimam senectam in dies magis, magisque viget. Cuius ratio, aiente Aquinate, ex parte *ipsius intellectus, qui est per-*

crescentis animae argumentum est, vires in maiori aetate maiores [1] ». Exinde etiam perspicitur, quomodo organorum perturbatio exercitium intellectus perturbet: « Debilitatur intellectus ex laesione alicuius organi corporalis *indirecte*, in quantum ad eius operationem requiritur operatio sensus habentis organum [2]». Ob eamdem rationem a causis, quae in corpus agunt, intelligentiae evolutio pendere dicenda est. Haec omnia ita s. Thomas paucis complectitur: « Cum anima sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animae, et corporis; et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima *per accidens* perturbetur, scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore [3] ».

Art. V. — Lockii error ex iam ostensis refellitur

150. Lockius etsi animam simplicem esse fassus sit, tamen ea permotus ratione, quod non omnes materiae proprietates perspectas habemus, in dubium revocavit, utrum, necne cogitandi vis inter proprietates materiae, quae nobis compertae non sunt, revera sit, aut saltem divinitus esse possit [4], Lockii dubitatio a Woltairio [5], aliisque maximo plausu excepta fuit.

151. Prop. *Dubitatio Lockii futilis est.*

Probatur. Ut certo asserere possimus aliquod attributum substantiae cuipiam repugnare, non requiritur ut omnia huius attributa perspecta nobis sint, sed sufficit, ut aliquod unum in ea certo dignoscamus, quod cum dato attributo evidenter pugnat; nam una, eademque substantia constare nequit ex attributis, quae se mutuo destruunt. Ita, etsi geometrae nondum omnes circuli proprietates calleant, tamen pro re certa explorata habent, quadraturam inter eius proprietates nondum cognitas minime contineri, quippe illa rotunditatis proprietati in circulo iam perspectae evidenter opponitur. Atqui cogitatio cum notis proprietatibus materiae, nempe extensione, divisibilitate, so-

---

fectior, repetenda est, quatenus nempe hi « cum habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo »; *loc. cit.*

[1] *Op. cit.*, c. 22. — [2] *In lib. II De Anim.*, lect. VII.

[3] III, q. XV, a. 4 c. — [4] *Op. cit.*, lib. IV, c. 3, § 6.

[5] *Élém. de la phil. de Newton*, part. I, c. 6.

liditate, figura, inertia, adversa fronte pugnat; quae autem secum pugnant, Divina Omnipotentia non continentur. Ergo vis cogitandi nec divinitus materiae convenire potest.

152. Iam cogitationem cum illis materiae proprietatibus pugnare compertum cuique est. Sane 1° pugnat cogitatio cum extensione, et divisibilitate; nam, quemadmodum satis, superque a nobis ostensum est, cogitatio est quidquam unicum, et indivisibile. 2° Pugnat cum soliditate; neque enim integrum obiectum cum omnibus eius partibus percipi a nobis posset, nisi species singularum partium in unam confluerent; neque in iudiciis et ratiocinationibus plures notiones secum comparari possent, nisi illae in unum compenetrarentur. Accedit quod cogitatio seipsam reflexione permeat, et insuper duo subiecta percipientia possunt se invicem comprehendere: si vero essent solida, unum non posset alterum penetrare, ideoque unum non comprehenderet alterum, comprehensio enim rei habetur, cum ipsa tota cognoscitur [1]. 3° Pugnat cum inertia, materia enim, utpote iners, ab extrinseca causa determinatur; unde consequitur lex illa Newtoni, mutationem motus *proportionalem esse vi motrici impressae, et fieri secundum lineam rectam, qua vis illa imprimitur*. At nos de multis rebus cogitamus, quin ulla actione externa agitemur, atque insuper seriem unius demonstrationis interrumpimus, aliamque prorsus diversam aggredimur, ac praeterea ab imaginatione ad intellectionem, atque ab hac ad illam rursus pro lubitu transimus. 4° Pugnat denique cum figura; quod enim est figura praeditum, habet terminum, cum figura sit quae terminis continetur: at potentia cogitandi est quodammodo infinita; « in infinitum enim intelligit species numerorum augendo; et similiter species figurarum, et proportionum: cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, continet enim individua, quae sunt potentia infinita [2] ».

153. Itaque cogitatio praecipuis, et valde notis mate-

---

[1] « Impossibile est duo corpora se invicem continere, cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent, et recomphendunt, dum unus alium intelligit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 49. — [2] *Ibid.*

riae proprietatibus adversatur; quapropter si materia posset cogitare, ex proprietatibus secum pugnantibus constaret.

ART. VI. — De animae humanae spiritualitate

154. Animam humanam non esse aliquid extensum; sed in una simplici, et indivisibili realitate consistere contra omnes materialistarum classes demonstravimus. At aliquid nobilius ipsi est tribuendum; etsi enim corpus informet, tamen huiusmodi est, ut a corpore haud pendeat; unde non solum simplex, sed etiam *spiritualis* appellatur.

155. Prop. *Anima humana est spiritualis.*

Probatur. Operationes propriae animae humanae, eae nempe, quae ad intellectum, et ad voluntatem spectant, sine organis corporis exercentur; ac proinde a materia non pendent. Atqui *similiter unumquodque habet esse, et operationem*. Ergo *esse* animae humanae huiusmodi est, ut a materia non pendeat, ac proinde ipsa *spiritualis* dicenda est.

156. Ad *maioris* veritatem perspiciendam satis est mente recolere ea quae in *Dynamilogia* statuimus. Sane operationes cognitrices, quae corporeis organis indigent, ad aliquod genus rerum materialium percipiendum determinantur: neque aliud, nisi quod materiale est, atque prout conditionibus materialibus adstringitur, apprehendere possunt; unde obiectum illarum proprium non nisi singulare esse potest: super seipsas denique converti nequeunt [1]. Atqui operationes intellectrices circa quodlibet rerum materialium genus versari possunt, easque *cognitione immateriali, universali*, et *necessaria* attingunt [2]; tum super seipsas reflectuntur [3]; atque ad ea se porrigunt, quae rerum materialium ordinem transiliunt [4]; intellectusque in eorum contemplatione quam maxime delectatur [5]; atque, secus

[1] Cf *Dynam.*, c. IV, a. 12, p. 160-161 vol. I.
[2] I, q. LXXXIV, a. 1 ad 4; Cf *Dynam.*, loc. cit. et a. 3, p. 135.
[3] Cf *ibid.*, p. 161.
[4] *Ibid.*, p. 160. Hinc Lactantius aiebat: « Nullum est animal, praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei. Solus enim sapientia instructus est, ut religionem solus intelligat; et haec est hominis, atque brutorum vel praecipua, vel sola distantia »; *De ira Dei*, c. 7.
[5] Cf s. Aug., *De lib. arb.*, lib. II, c. 13, n. 36.

ac facultas organica, quae quoties ab obiecto sensili vehementer impellitur, ad aliud eiusdem generis obiectum sentiendum inepta evadit, ipse ex obiecto valde intelligibili ad intelligendum obiecta minus intelligibilia validior fit [1]. Ergo operationes intellectrices supra corporeum omnem ambitum sic evehuntur, ut materiae determinationes omnino transcendant, ac proinde a materia non pendent.

157. Idem de actibus voluntatis est dicendum. Etenim voluntas bonum intellectivum, nempe incorporeum appetit [2]; neque ad hoc, vel ad illud bonum determinatur, sed in quodcumque obiectum, in quo ratio boni deprehenditur, libere ferri potest [3]; super suos ipsos actus reflectitur, quia « vult se velle, et diligit se diligere [4] »; denique corpus sibi subdit, illisque cupiditatibus, quae ab appetitu sensitivo proficiscuntur, adversatur.

158. Obiic. Anima nihil potest intelligere sine ope sensuum, qui per organa corporea exercentur. Ergo in ipsa operatione intellectiva ab organis corporis pendet, ac proinde non est spiritualis.

159. Resp. *Dist. ant.*, quatenus sensus ad actionem intellectricem intrinsece concurrunt, *neg. ant.*, quatenus sensus praebent intellectui phantasma, in quod ipse suam actionem, quin a sensibus pendeat, exerit, *conc. ant. Neg. cons.* Responsionem istam, quae ex theoriis in *Dynamilogia* statutis satis superque declaratur, Aquinas noster his verbis tradidit: « Dicendum, quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti; phantasma enim comparatur ad intellectum, sicut color ad visum [5] ». Et alibi: « Intelligere est propria operatio animae, et non egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio me-

---

[1] Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. I, a. 3, q, 1 *ad arg.*, et Alb. M., *De Anim.*, lib. III, tract. II, c. 15.

[2] Cf *Dyn.*, c. V, a. 3, p. 165-166, vol. I.

[3] Cf *Dyn.*, ibid., a. 8, p. 174 sqq.

[4] *In lib. I Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 6 ad 4. « Noli ergo mirari, inquit ad hanc rem s. Augustinus, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse, ut quodammodo se ipsa utatur voluntas, quae utitur ceteris, sicut se ipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera »; *De lib. arb.*, lib. II, c. 19, n. 51.

[5] I, q. LXXV, a. 2 ad 3.

diante oculo. Communicat tamen in ea operatione corpus ex parte obiecti; nam phantasmata sine organis corporeis esse non possunt [1] ».

Art. VII. — Refutatur phrenologismus

160. Ut quid hoc systema sit, facilius explicemus, illud in primis memoramus, a diligentioribus, et peritis naturae scrutatoribus, propter intimum nexum, qui inter animam, et corpus intercedit, ex huius conformatione, et habitudine nonnulla non quidem certa, sed probabilia indicia de illius interiori statu perspecta fuisse. Exinde ortum habuit *physiognomia*. Quae inter veteres habuit cultores Empedoclem, Platonem, Aristotelem, Galenum, aliosque; medio aevo prae ceteris Avicennam, et Albertum Magnum; in recenti aetate magnopere adaucta fuit a nostro Ioanne Baptista Porta, Lavater, Camper, aliisque pluribus.

161. At, ineunte hoc saeculo, Gall, eiusque discipulus Spurzheim usque adeo processerunt, ut systema phrenologicum, seu *cranioscopiam* invexerint, haec praecipue statuentes: 1° Cerebrum non est unicum organum, sed ex multis organis inter sese distinctis constat. 2° Haec organa, prout magis, minusve explicantur, et evolvuntur, maiores, aut minores circumvolutiones in cerebro, totidemque in calvaria protuberantias istis circumvolutionibus respondentes efficiunt. 3° Singula haec organa, ideoque singulae calvariae protuberantiae sunt primitivarum animi facultatum sedes, imo ipsae facultates organorum nomine appellari possunt. 4° Nomine facultatum primitivarum non veniunt illae, quae a Psychologis vulgo recensentur, nempe facultas sentiendi, imaginandi, voluntas, et aliae huiusmodi, sed potius naturales propensiones, quas quisque sortitur, uti propensio in poësim, in amicitiam, in mathematicam. Unde Phrenologi in cerebro distinguunt organum matheseos, amicitiae, iracundiae, homicidii etc. Facultates vero a Metaphysicis recensitae non sunt, nisi secundariae, sive subiectae facultatibus primitivis, harumque veluti attributa generalia. 5° Hae facultates secundariae tot vicibus in eodem homine repetitae inveniuntur, quot facultatibus primitivis iste pollet.

---

[1] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 1 ad 11.

Iamvero non omnia organa, ideoque non omnes facultates ipsis propriae in singulis hominibus extant, neque organa, quae in eis extant, eodem modo explicantur, et evolvuntur; proindeque neque aequalis est protuberantiarum numerus in singulis calvariis, neque quaelibet protuberantia eiusdem est magnitudinis. Hinc fit, ut si quis noverit, in quibus calvariae protuberantiis singulae facultates locum occupent, is posset ex calvariae observatione singulorum hominum ingenia, et propensiones facile investigare. Namque dubitari nequit, quin quilibet homo illas propensiones habeat, quae protuberantiis in calva extantibus respondent, eaeque propensiones, prout protuberantiae magis minusve pateant, vehementiores, aut debiliores sint. Hoc systema *phrenologia* aut *cranioscopia* dici solet; quarum vocum prima illi convenit, quia animi facultates investigat; altera, quia has per quamdam calvariae inspectionem dignoscendi regulas tradit. Gallio, et Spurzheimio multos adhaesisse constat, ex quibus, licet nonnulli animum a cerebro distinguant, tamen non pauci, uti uterque Broussais, pater, et filius, nihil praeter organa in cerebro admittunt.

162. Prop. *Phrenologiae systema exploratissimis anatomiae observationibus, atque praecipuis psychologiae decretis adversatur.*

Probatur prima pars. Inter prominentias cranii, et circumvolutiones cerebri, quae, secundum Phrenologos, organorum sedes sunt, consensus, quem ipsi comminiscuntur, minime existit; siquidem externa superficies cranii non eamdem, ac superficies cerebri, formam exhibet. Neque existere posse videtur. Namque 1° cerebrum a thecis osseis cranii, in quibus includitur, seiunctum est tribus *meningis*, sive membranis, quibus, veluti involucris, obtegitur, atque inter has, et thecas osseas humor cerebrospinalis interfluit. 2° Circumvolutiones, sive prominentiae, quae, tamquam quidam gibbi, in externa cerebri facie spectabiles sunt, ut ipse Gallius in suis operibus anatomicis probavit, non sunt organa, sed formae externae organorum, quae in interiori cerebro latent, quaeque late expandi possunt, quin sensu percipiantur, multumque variare, quin functiones cessent, aut turbentur. 3° Innumeris Physiologorum experimentis compertum est laesionibus cerebri, quae in pathologia numerantur, numquam,

aut vix umquam unam circumvolutionem cerebri affici, nec laesionibus circumvolutionum facultates, quae ipsis respondere dicuntur, constanter perturbari.

163. Accedit, quod etiamsi ille consensus existeret, certe a nobis adamussim cognosci non posset; siquidem circumvolutiones cerebri, quas prominentiis cranii respondere perhibetur, nonnisi post mortem, proindeque, postquam cerebrum iam detectum est, observare nobis licet; nec circumvolutionum maior, vel minor evolutio perspici posset, nisi ipsae circumvolutiones ad fixam, accuratamque mensuram exigerentur, quam anatome assequi nequit.

164. Haec omnia ex ipsorum Phrenologorum placitis, atque experimentis mirifice confirmantur. Enimvero Phrenologi in numero, et natura organorum, et facultatum assignandis minime consentiunt; siquidem Gallius viginti septem, Spurzheimius trigintaquinque, aliique alium organorum numerum detexisse asserunt, ipsasque facultates, quas organis assignant, alii aliter explicant. Porro quam infeliciter organorum descriptio eis successerit, illud satis, superque demonstrat, quod organum *theosophiae*, a Gallio, aliisque cum eo in calva hominum assignatum, etiam in capite arietum, et pecorum detectum sit. Quamobrem iure optimo ab. Debreyneus scripsit phrenologiam ex ipsorum Phrenologorum placitis scientiam dici non posse, quia ipsi Phrenologi in eius principiis statuendis haud consentiunt. Praeterea Phrenologos in suis divinationibus deceptos fuisse inter omnes constat. Ut pauca exempla afferamus, in calva celeberrimi Laplacei ab eis organum stupiditatis detectum fuit, neque in calva homicidae Fieschii organum *destructivitatis*, aut in calva Lecenairei, famosi latronis, organum furti, sed organa benevolentiae, theosophiae, aliaque illis vitiis adversantia inventa sunt [1].

165. *Probatur* altera pars. 1° Absurdum est inter facultates animae *primitivas* illas recensere, quae in singulis hominibus non inveniuntur, et contra, facultates om-

---

[1] Cf de hac re Debreyne, *Pensées d'un croyant catholique*, ed. 3e, p. 201-263, Paris 1844; Forichon, *Le matérialisme et la phrénologie combattus dans ses fondements*, Paris 1840; Flourens, *Examen de la phrénologie*, ed. 3e, atque inter germanos, Friedreich, *Arch. psychol.* (germ.), p. 131-194, Heidelbergae 1824, et Reichlin-Meldegg., *Psych. hominis* (germ.), sect. I, p. 358, Heidelbergae. 1837.

*

nibus hominibus communes, tamquam facultatum specialium proprietates, spectare. 2° Absurdius etiam est rationem, et voluntatem e facultatum numero extrudere, cum ipsae ceteris omnibus facultatibus praestent. 3° Si unaquaeque facultas primitiva propriam sibi percipiendi, reminiscendi, ratiocinandi facultates habet, tunc illud valde abnorme consequitur, hominem, qui, exempli loco, viginti facultatibus praeditus est, viginti habere facultates percipiendi, reminiscendi, ratiocinandi. 4° Quin dicamus de iis Phrenologis, qui cerebri circumvolutiones non pro instrumentis, sed pro facultatum principiis habuerunt, ac proinde in Materialistarum castra commigrarunt, certe in Phrenologismo spiritualitas, et libertas animae pessumdantur. Et sane, quoniam facultates organicae animae natura sua sentientes sunt, ex phrenologiae principiis necessario fluit intellectum, et voluntatem esse facultates sentientes animae, ideoque animam, etiam prout est principium illarum, esse sentientem. Atqui principium, quod non est aliud, nisi sentiens, neque spirituale est, neque libertate arbitrii pollet. Ergo, si intellectus, et voluntas essent, uti Phrenologi contendunt, facultates organicae, anima humana nec spiritualis, nec libera foret [1]. Fatemur quidem Gallium [2], Spurzheimium [3], omnesque politiores Phrenologos animae spiritualitatem saepe propugnasse: sed id cum placitis sui systematis, in quo omnes animae facultates, tamquam organicae, statuuntur, pugnare nemo non videt. Et sane, si isti Phrenologi animam esse spiritualem tenent, fateantur oportet animae aliquid essentiale inesse, quo naturae corporeae antecellit, et quo a corpore minime pendet. Atqui actiones animae, ut saepe dictum est, naturae eius consentaneae esse debent. Ergo, si inest animae aliquod principium essentiale, quod naturam corporis supergreditur, etiam quoddam

---

[1] Ex quo perspicis maximo in errore versari illos Lovanienses (cf Ubaghs, *Anthropol. philos.* Part. psych., c. V, § 382, et *Revue Cath.*, Sér. VI, vol. II, p. 243 sqq, an. 1859), aliosque permultos, qui Phrenologis concedunt phrenologiam spiritualitati, et libertati animae humanae ex eo non obesse, quod intellectum, et voluntatem pro facultatibus organicis animae statuit.

[2] *Anat. et physiol. du syst. nerveux*, vol. I, p. XXXIII, Paris 1808, et *Sur les functions du cerveau*, vol. I, p. 226, Paris 1822.

[3] *Observations sur la phrénologie*, p. 226, Paris 1832.

genus actionum ei convenire debet, quae sine ullo organo corporeo exercentur; ex quo intelligitur, praeter facultates organicas, etiam aliquas inorganicas ab anima fluere oportere, id quod ab his Phrenologis haud conceditur.

CAPVT VIII.

De animae humanae origine

Art. I. — Refutatur hypothesis de unitate primitiva animalis

166. Iam in *Cosmologia* sententiam Robineti innuimus, qua diversae rerum species non aliud esse statuitur, nisi quosdam gradus, per quos natura ab unico principio, velut cunctarum rerum rudimento, profecta transivit, ut ad formationem hominis tandem perveniret [1]. Porro quod de homine respectu totius universitatis rerum, id de ipso homine respectu animalium effinxerunt Lamarckius [2], Büchner [3], Darwin [4], aliique. Scilicet, secundum eorum sententiam, homo est unicus *typus* vitae animalis, qui non illico constituitur, sed est ultimus terminus evolutionis organicae embrionis humani [5]; atque ceterae species sunt totidem pausae, quas evolutio organica in suo cursu facit, ita ut evolutio, quoties in aliquo momento sui cursus consistit, seu, ut aiunt, pausam facit, aliquam speciem constituat. Hinc embrio humanus, antequam ad constituendum hominem perveniat, induit pedetentim diversas formas vitae animalis, diversasque species constituit. Paucis, homo est animal primitivum, quod per successivas transmutationes pervenit ad speciem Orang-Outang, qui parens immediatus est hominis rationalis; ac proinde animae humanae ab eodem typo primitivo, ac belluinae, evolvuntur.

167. Prop. ***Hypothesis de unitate primitiva animalis est metaphysice absurda*** [6].

---

[1] Cf p. 150, et 152, not. 2.

[2] *Recherches sur l' organisme des corps vivants* etc., Paris 1802.

[3] *Force et matière.*

[4] *De l' origine des espèces*, trad. de l' angl., Paris 1862.

[5] Quare Littré unitatem typi *legem evolutionis* vocat; *Paroles de phil. positive*, c. 14, p. 339, Paris 1860.

[6] Hoc tantum, ut compendio studeamus, demonstrandum suscipimus. Quod si physiologice haec theoria spectetur, multis etiam ab-

Probatur. 1° Exemplaris, aiente s. Thoma, proprium est eo spectare, ut illa, quae ad normam sui effingantur, similia sibi reddat [1]. Atqui id de homine cum reliquis animalibus comparato dici nequit. Namque homo ob rationem, qua solus inter animalia pollet, a reliquis animalibus essentialiter differt. Ergo homo exemplar, seu typus totius vitae animalis esse nequit [2].

2° Si homo esset ultimus terminus, ad quem evolutio embrionis pervenit, facultates cognoscendi, appetendique in homine a principio quodam materiali producerentur, quippe quod embrio, horum Physicorum sententia, ex vi sibi insita seipsum evolvit. Atqui hoc, ut ex dictis in *Dynamilogia* patet, perabsurdum est. Nam facultates rationales, cum sint inorganicae, principium alius naturae, ac quodlibet organum corporeum, expostulant; sentientes autem, etsi per organa corporea exerceantur, ab his tamen promanare nequeunt. Ergo homo esse nequit ultimus terminus, ad quem evolutio embrionis pervenit, seu, quod idem est, typus totius vitae animalis. Ex quo argumento colligitur, praefatam opinionem ex materialismo derivare, quia sumit omnes facultates hominis, immo ipsam vitam non nisi materiae brutae evolutionem esse. Quod historia confirmat, hodierni enim materialistae sunt qui opinionem illam propugnare conantur.

3° Si diversae species belluarum ortae essent ex diver-

---

surdis scatet. Cf Flourens, *Cuvier, Histoire de ses travaux* etc., Blainville, *Diction. des scien. naturel.*, Suppl., art. *Animal*. Praestat etiam legere nostrum Ian. Portanova, *Errori e delirii del Darwinismo*, Napoli 1872, et Can. Franc. Ragusa, nunc illustr. Episcop. Drepan., *Saggio critico sul Darwinismo*, in Ephem. *La Scienza e La Fede*, ser. IV, vol. IX et X, Napoli 1878.

[1] *Quodlib.* VIII, a. 2 c.

[2] Hoc argumentum ita amplius confirmatur: Certum, ratumque est 1° a quolibet principio non posse aliud fieri, nisi illud, ad quod ipsum principium spectat, et ad quod in potentia est; 2° illud, quod fit, esse eiusdem naturae cum seipso, postquam factum est, quia id, quod fit, ad seipsum, prout factum est, se habet velut via ad terminum, et veluti corpus, quod est in motu, ad corpus, quod est in quiete. Atqui homo alius est naturae, ac reliqua animalia, atque animalium multae sunt species. Ergo unicus embrio nec potest esse principium, ex quo homo, et cunctae species belluarum efformantur, nec potest, dum ad faciendum hominem progreditur, cunctas species belluarum, aliam post aliam producere.

sis pausis, quas evolutio embrionis humani facit, profecto una species in aliam transmutata foret, proindeque ipsae mutabiles, non vero fixae et immotae dicendae essent [1]. Atqui hoc omnino repugnat; quia, cum diversae species belluarum ob aliquam proprietatem essentialem differant, admittendum foret essentias rerum esse mutabiles: praeterea experientiae contradicit, quia, uti a Cuvierio demonstratum est [2], species belluarum in cunctis praeteritis aetatibus eaedam fuerunt, ac nunc sunt, et mutationes, quae ob varietatem coeli, aliasque causas in eis fiunt, non sunt, nisi exteriores, et accidentales. Ergo diversas species animalium oriri non potuisse ex pausis, quas evolutio embrionis humani facit, pro certo habendum est.

Art. II. — Refellitur emanatismus

168. Vetustissimam illorum opinionem, qui Numinis supremi essentiam per universum, ad animae instar, diffusam putabant, atque inde mentis nostrae originem deducebant declarasse videtur Pythagoras. Ex cuius sententia, Deus est velut aether, qui per omnes mundi partes diffusus omnium vitam, motumque constituit, atque ex illo aethere carpitur anima, quae proinde Divinae naturae consors est [3]. Secundum Platonem, animae rationales ex Divina Mente effluunt per animam mundanam, quam tamen ille Deo quidem similem, sed ab ipso Deo discretam, et separatam admisisse videtur [4]. At Stoici ipsam Dei naturam, velut vitalem ignem, per universum diffusam esse, atque ex ea, tamquam e fonte quodam, animas nostras hauriri asseruerunt [5]. Neoplatonici ex *Uno*, sive Deo *Intelligentiam*, quae est principium omnium spirituum; ex *Intelligentia* autem *animam universalem*, quae est principium omnium animarum particularium promanare docuerunt. Deinde animam humanam ex Divina substantia emanare rati sunt Manichaei, et Priscillianistae, veteres haeretici [6],

---

[1] Hoc doctrinae suae corollarium adversarii non abnuunt.
[2] Apud Flourens, *Cuvier* etc., n. 291.
[3] Cf Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, c. 11.
[4] Cf Chaignet, *De la psychologie de Platon*, p. I, c. 3, § 2, p. 173 sqq, Paris 1862. — [5] Cf Cic., *Op. cit.*, lib. III, c. 14.
[6] Cf s. Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 7, et *Contra mendacium ad Consentium*, c. V, n. 8.

necnon nonnulli inter philosophos Arabes, quibus intellectum *separatum*, admittere placuit [1]. Non est, cur de Spinosa dicamus; cum enim nullum ille inter Deum, et ceteras res discrimen ponat, animam humanam ex Divina substantia derivare, consectarium eius systematis est. Petrus Poiretus etiam huc pertinet, cuius sententia anima humana emanatio quaedam, seu effluxio ex Deo est [2]. Hodie eumdem errorem leviter mutatum docet Arhens, atque unum ex praecipuis elementis eius pantheismi est [3]. Denique omnes Pantheistae transcendentales animam cum substantia Divina confundunt; siquidem anima humana, secundum ipsos, est ipse Deus, qui sub forma spiritus se explicat, et evolvit, uti Schellingio placuit; vel, ut ait Hegelius, est Deus, prout sui ipsius conscius fit.

169. Prop. *Animam humanam ex Dei substantia constitui absurdum est.*

Probatur. 1° Si anima humana ex Divina substantia constitueretur, manifestum est id intelligi non posse, quatenus Divina substantia in partes distrahitur, ex quibus diversorum hominum animae exurgunt, siquidem hoc a simplicissima Dei natura maxime abhorret; quocirca dicendum foret ex tota Divina substantia uniuscuiusque hominis animam efformari; et quoniam Divina substantia maxime una est, una in omnibus hominibus anima admittenda esset. Atqui una in omnibus hominibus anima nequit admitti. Ergo animam ex Dei substantia constitui valde absurdum est [4]. *Minor* ex eo demonstratur, quod homo sicut *esse*, ita unitatem ab anima, quae est eius forma, habet; quapropter homo unus, seu indivisus in se, et ab aliis divisus ex eo dicendus est, quod eius anima ab aliis animabus secernitur; et ideo si plures numero sunt homines, plures oportet sint animae, ita ut haud

[1] Cf *Dynam.*, c. IV, a. 5, p. 138, vol. I. De his ita scribit s. Thomas: « Quidam posuerunt, intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum; vel agentem, et possibilem simul: et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur, animam nostram, idest intellectum quo intelligimus, esse divinae naturae »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 85.

[2] *De Oecon. Div.* lib. sex, t. I, c. X, § 24, p. 148, Francofurti 1705.

[3] *Corso di diritto natural.*, Part. general. *Della natura dell' uomo*, § II, p. 140 sqq, trad. di Vinc. de Castro, Milano 1857.

[4] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 85.

fieri possit unam numero animam omnes homines informare [1].

2° Divina substantia mutationis capax non est. Atqui ex eo, quod non est capax mutationis, nihil fieri potest; nam hoc ipso, quod ex aliquo aliquid fit, mutatur id, ex quo fit. Ergo anima humana ex Divina substantia fieri nequit [2].

3° Denique: Si anima ab ipsa substantia Divina dimanaret, vel in anima immutabilitas, quae Dei propria est, admittenda foret, vel Deus mutationibus, quae propriae sunt animae, obnoxius esset. Atqui horum primum contingenti, finitae, et mutabili naturae animae adversatur; alterum ab immutabilitate Divinae naturae abhorret. Ergo [3].

---

[1] *Ibid.*, c. 73. S. Bonaventura eos, qui ex pluribus animabus sensitivis, non vero intellectivis plures homines existere contendebant, ita breviter redarguit: « Est contra Christianam religionem, dum aufert meritorum retributionem, quae non esset, si omnium anima una esset. Est etiam contra rectam rationem. Planum est enim quod anima intellectiva, ut intellectiva, est perfectio hominis, secundum quod homo. Si ergo homines non sunt diversi solum secundum quod animalia, sed secundum quod homines, non solum habent diversas imaginationes, et animas sensibiles, imo etiam diversos intellectus, et animas rationales. Est etiam contra sensibilem experientiam, quoniam diversi homines diversas habent et contrarias cognitiones, et affectiones »; *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, a. II, q. 1 *ad arg.*

[2] *Contr. Gent.*, loc. cit. Hoc argumentum s. Augustinus iam protulerat. « Quod, ipse ait, vere immutabile et incorruptibile est, nullius rei accessu commutari, vel corrumpi potest: Deum autem nefas est, nisi vere summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei » (*De origine animae hominis*, seu *Epist.* CLXVI, c. 2, n. 3). Quare monuit Deum animae auctorem dicendum esse, « ut ab Illo facta sit, non ex Illo »; *De anima et eius origine*, lib. III, c. 3, n. 3.

[3] Ita s. Augustinus Manichaeos redarguebat: « Non est pars Dei anima.... Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius; nec aliquid in semetipsa vel inciperet habere quod non habebat, vel desineret habere quod habebat, quantum ad eius ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se habeat, non opus est extrinsecus testimonio: quisquis seipsum advertit, agnoscit » (*Epist.* cit., c. 2, n. 3). Et alibi: « Porro animae naturam vel in deterius, vel in melius commutari posse, quis ambigit? Ac per hoc sacrilega opinio est, eam et Deum credere unius esse substantiae. Quid enim hoc modo aliud, quam et ille commutabilis creditur? » *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 2, n. 3. Cf *Contra mendacium ad Consentium*, c. V, n. 8.

170. Adnotare etiam praestat illa verba Genesis, quibus asseritur Deum inspirasse in faciem Adami *spiraculum vitae* [1], emanatismo, quemadmodum post s. Augustinum [2] Aquinas adnotavit, nedum favere, adversari. « Inspiratio praedicta, ait, processum vitae a Deo in hominem, secundum quamdam similitudinem demonstrat, non secundum unitatem substantiae propter quod et in faciem spiritus vitae dicitur inspiratus: quia cum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitae dicitur, quia spiritum vitae homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo; nam et qui corporaliter insuflat in faciem alicuius, unde videtur sumta esse metaphora, aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suae substantiae partem in ipsum emittit [3] ».

Art. III. — Inquiritur, utrum necne anima humana per creationem oriatur

171. Anima humana, quippe quae, uti ostendimus, a Divina substantia non emanat, oriri, sive a *non esse* ad *esse* transiri dicenda est. Iam res incipit esse vel per creationem, vel per generationem [4]; quapropter quaestio circa modum, quo anima humana ortum habet, huc redit, utrum, post creatam primi hominis animam, ceterorum hominum animae per generationem corporis producantur, an singulas animas nunc quoque Deus ex nihilo creet in singulorum corporibus, aeque ac primi hominis animam in eius corpore infudit creando, et infundendo creavit.

172. Ii, qui priorem originis animae causam afferunt, *Traduciani* appellari solent, quippe quia animam a parentibus in filios *traduci*, sive transmitti arbitrantur. Duplici autem ratione haec sententia explicari potest, nempe ita ut anima filii ab anima patris oriri dicatur vel *mediate*, sive per traductionem seminis, vel *immediate* [5].

---

[1] Cap II. v. 7. — [2] *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. 3.
[3] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 85. — [4] Cf *Cosmol.*, c. I, a. 5, p. 104.
[5] Hanc opinionem nonnulli s. Augustino attribuunt: ast perperam. Nam in primis sanctum Doctorem pro ea sententia stetisse ex iis locis argui nequit, in quibus de origine animae disserens, nihil de hac quaestione definire voluit (cf haec loca apud Andr. Martin, *Sancti Aurelii Augustin. Philos.*, Pars IV, c. 45-51, Paris 1863, et Ab.

173. Prop. *Anima humana neque mediate per traductionem seminis, neque immediate ex anima parentum in filios propagari potest.*

Probatur prima pars. *Nulla virtus activa agit ultra genus suum.* Atqui anima rationalis est « forma penitus spiritualis, nec communicans corpori in operatione [1] »; virtus autem generativa, quae nempe est in semine, genus corporeae virtutis non excedit. Ergo. Quod argumentum ita confirmari potest. Traductio seminis est causa propria generationis corporis; quare si anima esse inciperet per traductionem seminis, ex corruptione corporis esse desineret. Atqui absurdum est consequens. Ergo et antecedens [2].

174. *Probatur* altera pars. Si anima filii a parentis anima immediate procedere dicatur, id quidem non ita intelligi potest, ut ex abscissione partis alicuius ex anima parentis anima filii producatur, quia ex anima parentis, quae simplex est, partem aliquam decidi, aut effluere, atque alteri communicari repugnat; quapropter ex propria actione animae parentis anima filii produci deberet. Atqui haec originem animae explicandi ratio immaterialitati animae repugnat. Ergo. *Minor* evincitur eo quod cum efficiens illa animae parentis virtus ad producendam ex nihilo animam filii porrigi haud possit, ex aliqua materia praeexistente deberet hanc educere; et ideo anima vel aliquid ex materia, et forma compositum, vel tamquam forma materialis ponenda foret [3].

Flottes, *Études sur saint Augustin* etc., Pars II, § 2, c. 1, Paris 1861). Praeterea in aliis sequentibus suis operibus s. Augustinus eam sententiam, quae animas per propagationem oriri tenet, omnino reprobavit; nam Optatum monet, ut defendat, quantum potest, atque asserat « animarum infantium eiusmodi esse novitatem, ut nulla propagatione ducantur » (*Epist.* CXC, c. 4, n. 13); atque sententiam, qua animas a Deo creari docetur, aperte asseruit. « Quis negat, inquit, non unius tantum, sed omnis animae creatorem Deum, atque factorem, nisi qui eius eloquiis apertissime refragatur? sine ulla quippe ambiguitate per Prophetam dicit, *Omnem flatum Ego feci*; animas videlicet intelligi volens, quod verba consequentia manifestant. Non itaque unum, quem facto ex terra homini primo inspiravit, sed omnem flatum Ipse fecit, Ipse adhuc facit »; Ibid., n. 16. Cf etiam *De Trin.*, lib. II, c. 8.

[1] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 9 c.—[2] *Contr.Gent.*,lib.II,c.86. —[3] *In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 1 *sol.*

175. Prop. 2ª. *Animae humanae a Deo producuntur per creationem.*

Probatur. Haec propositio tamquam corollarium ex praecedenti propositione inferri potest. « Unum, inquit s. Augustinus, est e duobus: si *anima* ex traduce non est, ex nihilo est; ne ita sit ex Deo, ut naturae sit Dei, quod omnino sacrilegum est credere [1] ». Et sane, anima humana, ut saepe diximus, « hoc habet proprium, inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse, quod est sibi proprium, corpori communicat [2] ». Atqui « sic alicui competit fieri, sicut et esse [3] ». Ergo anima humana, secus ac aliae formae, quae « non incipiunt esse in actu, nisi compositis factis [4] », *per se*, nempe non per alterius productionem *habet suum fieri* [5]. Atqui animae humanae per se fieri ita proprium est, ut nequeat educi ex aliqua re praeiacente neque corporea, quia « sic esset naturae corporeae », neque incorporea, quia « sic substantiae spirituales transmutarentur [6] ». Ergo productio animae humanae est ex nihilo, seu est vera creatio, quae, ut alibi adnotavimus [7], infinitae potentiae Dei solum attribui potest [8].

---

[1] *De Anim., et eius orig.*, lib. I, c. 15.
[2] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 87. — [3] I, q. LXV, a. 4 c.
[4] I, q. XLV, a. 8 ad 1. Cf *Cosmol.*, c. I, a. 5, p. 106 not. 3.
[5] *Contr. Gent.*, loc. cit. — [6] I, q. XC, a. 2 c.
[7] *Cosmol.*, c. VIII, a. 1, p. 169-170.
[8] Nemini mirum accidere debet, aetate s. Augustini, a nonnullis dubitatum fuisse, utrum anima filii a Deo per creationem oriatur, an ex parentis anima propagetur (cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 9 c.); nam, ut idem Aquinas ait, « eorum, quae sunt Fidei, quaedam non sunt perfecte per Ecclesiam manifestata..., sicut tempore Augustini nondum erat per Ecclesiam declaratum, quod anima non esset ex traduce » (*In Ep. ad Rom. c. XIV*, lect. III). At vero, « nunc, ait Estius, post tot gravissimas hac de re Theologorum Scholasticorum disputationes, re diligenter excussa, omnibusque in unam sententiam indubitanter euntibus, non poterit profecto maximae temeritatis notam effugere, si quis deinceps vel diversam (*ab ea, quae tenet animas a Deo creari*) opinionem elegerit, vel adhuc dubitandum putaverit »; *In lib. II*, Dist. XVII, § 15. Cf etiam Melchior Canus, *De locis theol.*, lib. 12, c. 13). Hoc adnotatum voluimus, quia Casimirus Ubaghs (*Anthrop. Philos. Elementa*, Pars synthetica, c. I) asserit opinionem, *animas a parentibus generando propagari, probabilibus nisi rationibus minime spernendis*, eamque cum nullo catholicae Fidei dogmate pugnare, *dummodo generatio illa non velut materialis divisio, aut*

176. Obiic. 1° Parentes hominem generare dicuntur. Atqui homo constat ex anima, et corpore. Ergo non solum corpus, sed etiam anima per generationem oritur.

177. Resp. *Dist. mai.*, quatenus operantur ad unionem corporis, et animae, ex qua unione homo est homo, *conc. mai.*; quatenus generant quamlibet partem hominis, *neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Et sane, « licet anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam est quodammodo a generante [1] »; nam generans disponit corpus, ut coniunctionem cum anima secundum leges naturae expostulet, et acquirat [2]. Quoniam vero ex unione animae ad corpus homo est homo, optimo, meritoque iure parentes hominem generare dicuntur, quia generationis finis, ut saepe monuimus, non est forma, sed compositum ex materia, et forma.

178. Obiic. 2° Si corpus per generationem, et anima per creationem oritur, unum non est *esse* hominis. Atqui consequens est absurdum. Ergo anima per ipsam generationem corporis oritur.

179. Resp. *Neg. mai*; *conc. min. Neg. cons.* Ex eo, quod corpus per generationem, et anima per creationem producitur, *esse corporis* ab *esse* animae minime separatur; nam « creans dat *esse* animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc, quod huius *esse* sit particeps per animam unitam [3] ».

180. Inst. Unum *esse* hominis produci non potest a causis diversis. Ergo.

181. Resp. *Dist. ant.*, si illae diversae causae non sint inter se ordinatae, *conc. ant.*, secus, *neg. ant. Neg. cons.* Causae, inter quas nullus ordo existit, eumdem effectum

---

diffusio quaedam concipiatur. S. O. Congregatio tum ob *traducianismum*, tum ob aliquas doctrinas, quas prof. Lovaniens. propugnat, et quae sunt similes aliquot ex septem propositionibus, quas eadem Congregatio die 18 sept. 1861 *haud tuto tradi posse* iudicavit (cf quae diximus in *Ideal.*, c. I, a. 8, p. 211, not. 2, vol. I), tum ob alias opiniones, quas caute minus, quam fas est, exponit, decrevit « in libris philosophicis a Gerardo Casimiro Ubaghs hactenus in lucem editis, et praesertim in Logica, et Theodicea inveniri doctrinas, seu opiniones, quae absque periculo tradi non possunt ». Cf *La Scienza e la Fede*, vol. LXII, p. 390-391, Napoli 1866.

[1] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 9 ad 19.

[2] *Ibid.* ad 2. — [3] *Ibid.* ad 20.

producere nequeunt. At vero in productione hominis generans cum operetur usque ad ultimam dispositionem, qua corpus exigit informari anima rationali, eum ordinem habet ad Deum, qui animam creat, ut ad Ipsum, veluti causa instrumentalis, referatur. Etsi igitur Deus creans, et homo generans sint causae diversae, tamen unum *esse* hominis ex iis producitur. « Natura est sicut instrumentum Divinae virtutis; unde non est inconveniens, si Virtus Divina sola faciat animam rationalem, actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus [1] ».

182. Obiic. 3° Filii similantur parentibus non solum secundum physicas qualitates corporis, sed etiam secundum qualitates animae. Atqui hoc demonstrat, sicut corpora a corporibus, ita animas ab animabus parentum traduci. Ergo.

183. Resp. *Dist. mai.*, aliquando, *conc. mai.*, semper, *neg. mai.*; *neg. min. Neg. cons.* Sane aliquando, ut s. Thomas advertit, « aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae; sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi [2] ». At in primis non semper id evenire cuique propria experientia compertum est. Praeterea illa similitudo animae haud demonstrat animam ex anima traduci; ipsa enim explicatur 1° ex eo, quod facultates sensitivae, quae a corporis temperamento pendent, in vis intellectivae exercitationem concurrunt; 2° ex eo, quod, cum accuratam proportionem inter formam, et materiam existere oporteat, Deus infundit corpori animam, quae illius capacitati consentit [3].

ART. IV. — Sententia Rosminii circa animae intellectivae originem reiicitur

184. Rosminius animae intellectivae originem ita explicavit, ut anima filiorum, prout sensitiva est, a parentibus per generationem producatur, et postea fiat intellectiva per apparitionem ideae entis, quam Deus manifestat [4]. Qua in re cl. Philosophus restituisse videtur aliquorum veterum sententiam, qui, ut s. Thomas refert, docuerunt « quod illa eadem anima, quae primo fuit ve-

---

[1] *Ibid.* ad 21. — [2] 1ª 2ªᵉ, q. LXXXI, a. 2 c.
[3] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, loc. cit. ad 7.
[4] *Psicol.*, vol. I, lib. 4, c. 23.

getativa tantum, postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc, ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc, ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis [1]».

185. Prop. 1ª. *Falsum est animam sensitivam hominis produci per generationem.*

Probatur. Unum est *esse* animae humanae, quae simul sensitiva est, et rationalis [2]. Atqui anima humana, prout est rationalis, quemadmodum ostendimus, per generationem non oritur. Ergo neque prout est sensitiva.

186. Hoc argumentum, quod ab unitate animae humanae depromitur, a s. Bonaventura his duobus modis exhibetur: 1° « Philosophus dicit quod sensitivum est in intellectivo, sicut tetragonus in pentagono; et vegetativum in sensitivo, sicut trigonus in tetragono. Si ergo ab eodem principio est tetragonus, a quo est pentagonus, ab eodem erit anima intellectiva, et sensitiva; sed intellectiva non est a generante, ut demonstratum fuit supra. Ergo nec sensitiva ». 2° « Quaecumque sunt idem in substantia, ab eodem principio educuntur in esse. Sed anima sensitiva, et intellectiva in eodem homine sunt idem in substantia, quia unius perfectibilis una est perfectio. Ergo si rationalis non est per generationem, videtur, quod nec sensibilis [3] ».

187. Praeterea idem Seraphicus Doctor ita etiam argumentatur: « Quae simul corrumpuntur, simul etiam producuntur; ergo, pari ratione, quae simul separantur, simul et infunduntur. Sed, recedente in homine anima rationali, nullo modo remanet potentia sentiendi in corpore. Ergo sicut amittitur potentia sentiendi in recessu animae, ita infunditur in adventu. Non est igitur a generatione, sed a creatione [4].

---

[1] I, q. CXVIII, a. 2 ad 2. — [2] Cf p. 216 sqq.

[3] *In lib. II Sent.*, Dist. XXXI, a. 1, q. I, *in opp.* Ex his argumentis perspicitur, quare anima sensitiva in brutis, non vero in homine per generationem producatur. Etenim ex hoc, quod ipsa anima rationalis dat corpori *esse* sensitivum, sequitur, monente s. Thoma (*In lib. II Sent.*, Dist. XVIII, q. II, a. 3 ad 4), animam sensitivam in homine, et brutorum ad eamdem speciem non referri, ac proinde diversum esse illarum animarum originis modum. Cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

[4] *Loc. cit.*

188. Obiic. Embrio, antequam anima rationali informetur, vivit, et animam habet. Ergo anima, prout est vegetativa, et sensitiva in homine, diversam ac prout est rationalis originem habet.

189. Resp. *Dist. ant.*, ita ut, adveniente anima rationali, maneat anima vegetativa et sensitiva, *neg. ant.*, ita ut haec abiiciatur, *conc. ant. Neg. cons.* Hic memoria recolendum est rem a prima forma substantiali in sua essentia constitui, et quidquid essentiae rei iam constitutae advenit, esse accidentale. Quocirca, si, manente anima vegetabili, vel sensitiva, ei adiungeretur anima intellectiva, haec inveniret subiectum iam in sua essentia constitutum; ac proinde anima intellectiva hominis essentiam non constitueret, sed accidentaliter animae sensitivae velut quaedam eius perfectio adveniret; id quod absurdum est [1]. Hinc s. Thomas haec docet: 1° In generatione animalis, et hominis plures sibi succedunt formae, ac proinde plures generationes [2]. 2° Quoniam generatio unius est corruptio alterius, adveniente forma perfectiori, « fit corruptio prioris, ita tamen, quod sequens forma habet quicquid habebat prima, et adhuc amplius [3] ». 3° Quare in fine generationis humanae abiicitur anima vegetativa, et sensitiva, atque creatur a Deo anima intellectiva, quae simul est et sensitiva et vegetativa. « Primo inducitur anima vegetabilis; deinde, ea abiecta, inducitur anima sensibilis et vegetabilis simul; qua abiecta, inducitur non per virtutem praedictam (nempe *virtutem formativam, quae a principio est in semine)*, sed a creante, anima, quae simul est rationalis, sensibilis, et vegetabilis. Et sic embrio, antequam habeat animam rationalem, vivit, et habet animam, qua abiecta, inducitur anima rationalis [4] ».

---

[1] *Qq. dispp., De Pot.*, loc. cit.

[2] Cuius rei hanc rationem assignat: « Quanto aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes intermedias »; *Contr. Gent.*, loc. cit.

[3] I, loc. cit. Cf p. 217.

[4] *Qq. dispp., De Pot.*, ibid. ad 9. Haec D. Thomae theoria hisce postremis annis probata est inter alios doctissimos physiologos a Vincentio Santi, *Della forma, genesi, corso naturale e modi de' viventi*, Perugia 1855. Cf etiam Liveranum, *Su' principii del moderno Ippocratismo*, Fano 1859.

190. Prop. 2ª. *Repugnat animam sensitivam transmitti a parentibus, et postea fieri intellectivam per manifestationem ideae entis.*

Probatur. Abnormis est illa opinio, ex qua vel plures animas, sive formas substantiales in homine esse, vel animam intellectivam veluti corruptioni obnoxiam, et tamquam quamdam perfectionem accidentalem animae sensitivae advenire consequitur. Atqui alterutrum admittendum esset, si anima sensitiva transmitti a parentibus, et postea fieri intellectiva per manifestationem ideae entis dicatur. Ergo.

191. *Minor* ex D. Thoma ita demonstratur: Terminus actionis Divinae revelantis ideam entis aut est aliquid subsistens, aut non subsistens. Atqui si primum, anima, quae per huiusmodi manifestationem fit intellectiva, diversa secundum essentiam est ab anima praeexistente, nempe sensitiva, quae non est subsistens, ac proinde non una est in homine anima. Sin alterum, anima intellectiva ab anima sensitiva secundum essentiam non differret, sed quaedam esset eius perfectio, « et sic ex necessitate sequitur, quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore [1] ».

192. Accedit 1° quod manifestatio ideae entis nonnisi animae intellectivae fieri potest, ac proinde animam intellectivam, nedum constituit, expostulat; 2° quod ex doctrina Ecclesiae Catholicae anima intellectiva ex nihilo creatur [2], non vero per aliquam perfectionem animae sensitivae adiunctam producitur.

Art. V. — Animas ante corporis formationem non existere demonstratur

193. Plato post Pythagoram [3], et Empedoclem [4] censuit animas ante hanc vitam terrestrem vixisse aliam coelestem, atque ob aliquod crimen, aliamve causam nobis ignotam, in terrena haec corpora detrusas fuisse [5]. Hanc

---

[1] I, loc. cit.

[2] Cf Em. Zigliara, *Summ. Phil.*, vol. II, *Psich.*, lib. I, c. 4, p. 132-133, Romae 1876.

[3] Cf Meiners, *Histoire des sciences dans la Grèce*, etc., lib. III, c. 4.

[4] Cf Karsten, *Empedoclis Agrigent. carminum reliquiae* etc.

[5] *Phaedr.*, p. I. Non convenit autem inter Platonis interpretes, utrum

Platonis doctrinam, quam secundum emanatismi sui placita Plotinus [1] evolvit, amplexi sunt Origeniani [2].

194. Animarum praeexistentiam alia ratione docuit Leibnitius. Eius sententia fuit, omnes animas simul cum mundo a Deo conditas, cum propriorum corporum germinibus, quae in Adamo continebantur, coniungi, atque ex illis, ubi lapsu temporum cuiusvis corporis germen evolvitur, singulos homines constitui [3].

195. Communis autem est Philosophorum, ac Theologorum opinio, humanas animas tunc a Deo creari, cum humano corpori coniunguntur, novusque homo genitus existimatur. Ut huius postremae sententiae veritas patescat, sequentes propositiones statuimus:

196. Prop. 1ª. *Animae humanae creatae non fuere ante corpora.*

Probatur. In anima naturalis ordo ad coniunctionem cum corpore agnoscendus est [4]: quapropter, si anima, antequam cum corpore coniungatur, creatur, dicendum est ipsam a Deo creari, ita ut perfectione sibi naturali destituatur, imo ita ut in statu praeter suam naturam se habeat. Atqui hoc absurdum est, nam quidquid a Deo immediate producitur, in statu naturali perfecto producitur. Ergo animae, antequam cum corpore coniungantur, non creantur [5].

197. Sed quoniam ii, qui animarum praeexistentiam admittunt, naturalem animae esse unionem cum corpore inficiantur, praestat alia ratione eos refellere. Si anima naturaliter potuit incipere esse sine corpore, adsignanda est aliqua causa, propter quam ipsa, quae prius sine corpo-

---

haec sint, ex sententia Platonis, historice, an mythice intelligenda. Vid. Van-Heusde, *Initia phil. plat.*

[1] *Enn.* I, lib. I, c. 12. Hinc ipse, aliique e schola neoplatonica diversa media hominibus adhibenda esse praeceperunt, ut a vinculis corporis extricentur, atque ad coelestem pristinam vitam revertantur.

[2] Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 23.

[3] *Theod.*, § 90 sqq. — [4] Cf p. 185 sqq.

[5] I, q. XC, a. 4 c. Ex quo argumento ratio infertur, cur anima, dissoluto corpore, existere pergat, et tamen initium suae existentiae ante coniunctionem cum corpore habere nequeat. Etenim « animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui quidem defectus in principio creationis animae esse non debuit » (loc. cit. ad 3); nam « non fuit conveniens, ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his, quae sunt praeter naturam »; *Ibid.*, q. CXVIII, a. 3 c.

re erat, cum eo postea coniungatur; atque haec causa vel ab ipsa voluntate animae, vel ab aliquo extrinseco est repetenda. Atqui neutrum assumi potest [1]. Non primum; quia si anima nullum ad coniunctionem cum corpore naturalem ordinem habet, profecto corpore non indiget; atque, si corpore non indiget, imo ex ipso, ut adversarii, contra quos pugnamus, contendunt, eorum, quae prius scivit, oblivionem patitur [2], nulla ratio est, cur cum eo coniungi velit. Neque alterum, nam animae, corporisque coniunctio, quae neque ex natura, neque ex voluntate ipsius animae, sed a causa extrinseca proficiscitur, per violentiam animae illatam fieri dicenda est; et quoniam *omne violentum est contra naturam*, coniunctio illa tamquam aliquid naturae contrarium habenda foret; et ideo *homo, qui ex utroque componitur*, *est quid innaturale*, *quod patet esse falsum* [3].

198. Eamdem ob rationem, animam in corpus ad sui supplicium detrudi falsissimum est. Et sane, 1° ut scite argumentatur Angelicus Doctor, « poena bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae, et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae; quod est impossibile: est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam; cum tamen *Geneseos* 1,31, dicatur post hominis creationem: *Vidit Deus cuncta quae fecerat*, *et erant valde bona* [4] ».

2° Animae coniunctionem cum corpore poenalem esse admitti nequit, quin graviora scelera haud iuste a principibus ultimo supplicio puniri sumatur. Ut enim egregie disputavit s. Cyrillus Alexandrinus: « Si ante corpus existens anima peccavit, et idcirco innexa est carni, quam ob causam lex graviora quidem peccata morte plecti, innocentem vero vivere permittit? Praestaret quippe permittere turpissimorum criminum reos diu in corporibus haerere, ut hoc pacto gravius punirentur; innocentes vero corporibus exsolvi, si poenae loco inclusae sunt animae in corporibus. Sed contra, morte quidem punitur

---

[1] I, loc. cit. — [2] Cf *Ideal.*, c. I, a. 3, p. 194 vol. I.
[3] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 83. — [4] *Ibid.*

homicida, iustus autem corpore nihil patitur. Non est igitur supplicii loco inclusa corpori anima [1] ».

3° Ratio poenae expostulat, ut qui ea afficitur, sciat ob quaenam delicta puniatur, praesertim si poena ad emendationem rei infligatur; at in adversariorum hypothesi, qui animam corpori coniunctam rerum omnium, quas ante didicerat, oblivisci comminiscuntur, nulla a nobis horum criminum cognitio haberi posset. Ergo inanis, immo etiam iniusta huiusmodi poena foret [2].

199. Prop. 2ª. *Absurdum est animas ab initio simul creatas, atque organicis corpusculis inclusas fuisse.*

Probatur contra Leibnitium: 1° Animal, quod ex anima, et corpore organico constat, per coniunctionem animae cum corpore organico generari dicitur. Atqui id falsum esset, si anima iam ab initio cum corpore organico coniuncta esset; iam enim existeret animal, et parentes nihil aliud efficerent, quam corporis molem augere. Ergo.

2° Animae praeexistentes in corpusculis organicis vel facultate sentiendi tantum praeditae sunt, et ratione destituuntur: vel illae dumtaxat ratione ornatae sunt, quas Deus praevidit humanas futuras. Atqui utrumque, quod Leibnitius secum discrepans docuit, absurdum est. Ergo. Et sane quoad primum, « nulla forma substantialis recipit magis, et minus: sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem; sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris [3] ». Quocirca si animae initio mundi ratione carent, et deinceps a Deo ratione donantur, illud absurdum asserendum foret, nempe aliam esse speciem animae in corpusculo organico praeexistentis, aliam vero animae humanae, ita ut *una, et eadem forma numero sit diversarum specierum* [4]. Alterum vero analogiae legibus, quas Leibnitius tanti facit, omnino adversatur; siquidem analogiae lex expostulat, ut si una tantum ex animabus praeexistentibus in corpusculis organicis ratione instructa fuit, etiam ceterae, quae eiusdem speciei sunt, rationales existimentur. Neque iuvat Leibnitium asserere

---

[1] Lib. I *in Ioan. c. IX.*

[2] Origenianorum opinio variis Conciliorum canonibus ab Ecclesia damnata fuit. Cf Martin, *La vie future*, p. 2, c. 3, p. 223 sqq, Paris 1855.

[3] I, q. CXVIII, a 2 ad 2. — [4] *Ibid.*

eas animas, quae ratione carent, corporibus humanis informandis destinatas non fuisse; nam ex hoc istae animae a ceteris discriminandae non essent, aeque ac plantarum semina, quae numquam in plantas evadent, a ceteris seminibus, quae in plantas succrescunt, minime discriminantur [1].

200. Prop. 3ª. *Anima humana creatur, cum corpori infunditur* [2].

Probatur. Anima humana, quemadmodum ostensum est, initium sui *esse* habere nequit, antequam cum corpore coniungatur, neque in corpusculo organico praeexistere potest. Ergo tum creatur, cum corpori coniungitur. Id ex eo confirmatur, quod anima, ut s. Thomas inquit, *est pars speciei humanae* [3]; et quoniam pars est in ordine ad totum, animam tum creari oportet, cum hominis procreandi tempus advenit. Atqui homo procreatur, cum anima corpori coniungitur. Ergo anima tunc creatur, cum corpori coniungitur [4].

201. Circa tempus autem, quo anima corpori infunditur, nonnulli docent id fieri in ipso initio generationis, cum germen foecundatur, vel saltem statim ac foetus ad aliqua opera vitae peragenda idoneus sit. At sententiae D. Thomae potiores partes deferendae nobis videntur, qui docet animam intellectivam creari, et corpori infundi in fine generationis [5]; nempe cum corpus ad debitum orga-

---

1 Animarum praeexistentia in corpusculis organicis propugnari minime posse videtur, quin Concilio Lateranensi V sub Leone X celebrato aperte contradicatur. Expresse namque in illo habetur *animam rationalem pro corporum, quibus infunditur, multitudine singularem esse, multiplicabilem, multiplicatam, et multiplicandam.* Si ergo pro corporum multitudine rationalis anima multiplicanda est, animae omnium hominum, qui ad finem usque mundi nascituri sunt, non fuere initio temporis a Deo creatae. Quippe si simul iam sunt creatae, multiplicatae quidem sunt pro futurorum hominum numero, at non multiplicandae.

2 « Secundum Augustinum (*anima*) et infundendo creatur, et creando infunditur »; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 4 ad 1.

3 *Contr. Gent.*, loc. cit.

4 Praestat totum articulum his s. Leonis M. verbis concludere: « Catholica Fides constanter praedicat, atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere »; *Epist.* XV *ad Turribium Asturicensem*, n. 9 et 10. — 5 Cf p. 272.

nismum corporis humani perductum fuerit. Nam « cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur, nisi corpori, cuius est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis [1] ». Quapropter, cum anima rationalis sit forma corporis, cum eo non coniungitur, nisi corpus organismum corporis humani iam induerit; id quod in primo generationis instanti profecto non evenit.

CAPVT IX.

De animae humanae immortalitate

Iam postremo loco inquirendum nobis est, utrum, corpore dissoluto, anima una cum corpore dissolvatur, an perpetuo in vita perseveret.

ART. I. — Quaedam notiones praemittuntur

202. Quid veniat nomine *immortalitatis* quisque ex se facile intelligit. *Immortale* enim illud dicitur, quod *esse* et *vivere*, seu operationes suae naturae consentaneas exercere perpetuo continuat. Porro Deus ita immortalis est, ut ex necessitate suae naturae existat; ac proinde ipsum non esse, et non vivere absolute repugnet [2]. Ex rebus creatis autem aliquid potest esse immortale *per participationem*, et quidem vel *per naturam*, vel *per gratiam*. *Per naturam*, quatenus etsi sit contingens, et proinde a Deo in suo *esse* pendeat, tamen, facta hypothesi suae existentiae, talis est naturae, ut semper esse expostulet; seu non solum nullum in sui natura habet destructionis principium, verum etiam quibusdam naturalibus proprietatibus perpetuam eius conservationem postulantibus donatum est. *Per gratiam*, quatenus eius natura perpetuam durationem non postulat, sed ex mera Dei benignitate perenniter conservatur [3]. Immortalitas *per naturam* ad animam

---

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.

[2] Evidens est hoc immortalitatis genus uni Deo convenire, siquidem Deus, cum sit a se, necessitate suae naturae sit oportet. Inde Apostolus de Deo dicit: *Qui solus habet immortalitatem*; I *ad Tim.* c. 6, v. 16.

[3] « In illis, ait s. Thomas, quae sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura: quae tamen totaliter reprimitur per gratiam ex virtute Dei » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V,

humanam pertinet [1], quae proinde immortalis dicitur tum *intrinsecus*, quatenus nullum sibi corruptionis principium insitum est, tum *extrinsecus*, quatenus a vi externa destrui non potest.

203. Iam animarum immortalitati adversantur non solum veteres recentesque materialistae, qui animam cum corpore interire censent, sed etiam omnes ii, qui animam post hanc vitam conscientiam sui, praeteritarumque affectionum amittere arbitrantur; nam, secundum hanc sententiam, anima neque vitam suam continuaret, neque praemii, aut poenae capax esset. In horum censum veniunt 1° pantheistae, qui animam, dissoluto corpore, Divina substantia absorberi contendunt, ita ut vel ipsam illam individuam existentiam, qua in his terris frui saltem videbatur, prorsus amittat [2]; 2° hodierni propugnatores con-

---

a. 3 ad 9). « Hoc modo, subdit idem sanctus Doctor, homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis, et immortalis... Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem, sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset »; I, q. XCVII, a. 1 c.

[1] Animam humanam *natura*, non autem *gratia*, seu solo libero Divinae voluntatis arbitrio, Divinaeque gratiae munere immortalem esse dicimus. Neque illud quemquam moveat, quod in Sexta Synodo Cnpolitana III approbatae fuerunt epistolae Sophronii, Patriarchae Hierosolymitani, in quibus tradebatur *intellectualia*, atque *invisibilia*, Angelos scilicet, et animam rationalem, immortalia esse non *per naturam*, sed *per gratiam*. Etenim hae, aliaeque similes loquendi rationes, quae apud PP. occurrunt, non aliud praeseferunt, quam immortalem non posse esse animam, nisi libera voluntate Dei crearetur, eamque sortiretur naturam, cui immortalitas necessario conveniret; et proinde significant amovendam esse a natura animae illam immortalitatem, quae solius Dei propria est; siquidem sicuti Deus habet *esse* a se, ita quoque independenter ab alio est immortalis; anima vero sicuti proprium *esse* recepit a Deo, ita quoque ab Eo naturalem suam immortalitatem recepit; eamque cum dependentia ab Ipso retinet.

[2] Incredibilia prorsus videntur, quae his postremis annis, praesertim ab Hegelianis, contra animorum immortalitatem disputata sunt, adlaborantibus, duce Ruge, *Annalium germanorum* scriptoribus. Strauss aperte professus est animorum immortalitatem esse postremum hostem in scientiae speculativae campo profligandum. Eorum omnium una ferme, eademque sententia, quae ex pantheismi principiis fluit, haec est: Unica est omnium, quae sunt, vita, eaque infinita, universalis,

tinui progressus [1], qui immortalitatem animarum per metempsychosin explicantes contendunt hominem modo sub ista, modo sub illa forma in hac rerum universitate apparere, atque cum moritur, formam, sub qua seipsum in praesentia manifestat, amittere, et post mortem superstitem esse, quatenus novam induit formam [2].

Art. II.—Animam humanam intrinsece immortalem esse demonstratur

204. Quoniam immortalitas in continuatione vitae consistit, ut anima humana intrinsece immortalis dici possit, requiritur eam huiusmodi esse naturae, ut 1° a corporis vinculis soluta existentiam perpetuo continuet; 2° ut actiones sibi consentaneas exercere pergat, secus haud proprie *vivere* diceretur; 3° ut sui conscientiam, et praeteritarum affectionum memoriam retineat, secus, ut iam innuimus, vitam non continuaret, sed potius novam inchoaret, et praemii, aut poenae capax non esset. Iam haec in animam humanam quadrare sequentibus propositionibus a nobis demonstratur:

205. Prop. 1ª. *Anima humana est natura sua incorruptibilis, ita ut separata a corpore perpetuo suum esse retineat.*

Probatur. Anima humana est immaterialis; ergo natura sua est incorruptibilis, ac proinde natura sua corpori post mortem superest. *Consequens* his s. Gregorii Neocaesariensis, sive Auctoris *Disp. De Anima*, verbis demonstratur: « Consequens mihi videtur, ut quod est simplex, etiam sit immortale. Nam omne, quod corrumpitur, dissolvitur; quod dissolvitur, compositum est; compositum multarum est partium.... Quamobrem cum simplex sit anima, neque ex pluribus partibus constet, quia

---

divina; homines huius vitae unicae particulam habent; post corporis corruptionem haec particula in vitam universalem illico transfunditur; ex quo fit, ut homines sui conscientiam, rerumque praeteritarum memoriam amittant, hoc est *personalitate* expolientur.

[1] Inter hos praecipue commemorandus est Petrus Leroux, infensissimus Christianae Religionis hostis (*De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Paris 1840).

[2] Non alia ratione de animi humani immortalitate alius continui progressus defensor Lamennais sentire videtur (*Esquisse d'une philosophie*, Paris 1841).

nec composita est, neque dissolvi potest, sequitur eam incorruptibilem, et immortalem esse [1] ».

206. Hoc argumentum ex Aquinate nostro ita explicatur: Rei corruptio duplici ratione contingere potest, nempe vel *per se*, vel *per accidens*. Priori corruptionis generi obnoxia sunt ea, quae ex materia, et forma constituuntur; ipsa enim suum *esse* amittunt, si forma a materia separetur; alteri subiiciuntur omnes formae illae, quae in se non subsistunt, sed quoad sui existentiam a subiecto corruptibili pendent, ita ut illo, cui insunt, dissoluto, et ipsae desinant necesse est [2]. Atqui anima humana eius naturae est, ut neutro modo interire possit; non quidem priori modo, quia est substantia intellectualis: « nulla autem substantia intellectualis est composita ex materia, et forma [3] »; neque altero, quia est « forma, quae habet esse non dependens ab eo, cuius est forma [4] ». Ergo.

207. Confirmatur eadem propositio tum ex operatione, quae intellectio appellatur, tum ex ingenito illo desiderio, quo anima appetit semper esse. Et sane 1° intellectio exeritur eo quod intellectus *agens* efficit speciem rei actu intelligibilem, nempe immaterialem, et ideo incorruptibilem, atque intellectus *possibilis* illam, prout huiusmodi est, in se recipit [5]. Iam *faciens est honorabilius facto* [6]; quocirca si intellectus agens *facit actu intelligibilia*, quae, *in quantum huiusmodi*, sunt *incorruptibilia*, *multo fortius* ipse *erit incorruptibilis*, ac proinde et *anima humana*, *cuius lumen est intellectus agens* [7]. Item, « unum-

---

[1] In *Maxima Bibliotheca Patrum*, t. III, p. 320, Lugduni 1677.

[2] Cf *Cosmol.*, c. V, a. 5, p. 145.

[3] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55.

[4] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 14 ad 9. Sanctus Doctor (ibid. c.) hac alia ratione argumentatur: *Esse* est aliquid, quod *per se* consequitur formam. Ergo si forma sit subsistens, nempe talis, ut ipsa sit illud, quod habet *esse*, nequit profecto privari *esse*; *esse* enim ab huiusmodi forma separari idem foret, ac formam separari a seipsa, id quod impossibile est. Atqui anima humana est forma subsistens. Ergo non potest desinere esse, nempe est incorruptibilis.

[5] Cf *Dynam.*, c. IV, a. 4, p. 136 vol. I.

[6] « Oportet facientem melius aliquid habere ad faciendum, quam est id quod facit »; s. Aug., *De imm. anim.*, c. 8, n. 14.

[7] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 79.

quodque, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius, in quo est ». Igitur intellectus possibilis, cum in se recipiat formas rerum, prout sunt incorruptibiles, incorruptibilis sit oportet; ex quo conficitur ipsam animam natura sua incorruptibilem esse, nam intellectus possibilis est aliquid animae[1].

2° Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat; hinc animantia bruta, cum non percipiant *esse*, nisi *hic*, et *nunc*, desiderant quidem esse *nunc*, non vero *semper*, quod non apprehendunt; e contrario, cum anima humana vi suae intelligentiae apprehendat *esse absolute*, et *secundum omne tempus*, naturaliter desiderat *esse perpetuum*. Atqui impossibile est naturae desiderium esse inane. Ergo impossibile est, ut vi suae naturae anima humana ab existentia desistat[2].

208. Prop. 2ª. *Anima humana a corpore separata intelligere, et velle pergit.*

Probatur 1° « Operatio cuiuslibet rei est quasi finis eius[3] ». Ergo si anima post corporis fatum est superstes, operationibus sibi consentaneis, quae sunt intelligere, et velle, expoliari nequit.

2° Intellectus, et voluntas sine organis corporeis exercentur. Ergo remanent in anima a corpore separata[4].

3° Experimento constat animam, quo magis a sensuum impulsionibus seipsam avocat, eo melius actiones suas intellectuales exercere[5]. Ergo a corporis impedimentis soluta expeditius actiones illas exercebit.

4° « Quamvis eadem sit natura animae ante mortem, et post mortem quantum ad rationem speciei; tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi[6] ». Ergo, « animae, secundum illum modum essendi, quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum,

---

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 79. — [2] *Ibid.* — [3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XIX, a. 1 c. — [4] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 81.

[5] « Anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto abstractorum intelligibilium fit capacior » (I, q. XII, a. 11 c.). Idem observavit s. Augustinus: « Quis bene se inspiciens, non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere, atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? » *De imm. anim.*, c. 10, n. 17.

[6] *De Ver.*, loc. cit. ad 5.

quae in corporeis organis sunt. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter; sicut et aliis substantiis separatis [1] ».

209. Haec postremi argumenti conclusio, nempe modum, quo anima a corpore separata intelligit, cum illo, qui substantiarum separatarum proprius est, similitudinem habere [2], sequenti argumento comprobatur. Anima humana, ut saepe diximus, medium locum tenet inter substantias intellectuales, et substantias corporeas; quia « ipsa per intellectum attingit ad substantias intelligibiles, in quantum vero est actus corporis, contingit res corporales ». Atqui « omne medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; et quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat ». Ergo anima « quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis, quantum ad modum intelligendi [3] ».

210. Prop. 3ª. *Anima separata a corpore pergit habere conscientiam sui, et praeteritarum affectionum.*

---

[1] I, q. LXXXIX, a. 1 c.

[2] Rationem, ob quam anima in sui creatione non ita a Deo instituta est, ut modus intelligendi substantiarum separatarum proprius ei conveniat, explicavit s. Thomas, I, q. cit., a. 4. Cf p. 234, et *Ideolog.*, c. I, a. 2, p. 193 vol. I.

[3] Cf *In lib. IV Sent.*, Dist. L, q. I, a. 1 *sol.*, et *Contr. Gent.*, lib. II, c. 81. Quinam autem sit hic intelligendi modus, ab eodem sancto Doctore ita breviter explicatur: « Dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species, quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas; sed per species ex influentia Divini Luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio, vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis » (I, q. cit. ad 3). Exinde etiam patet munus intellectus agentis, et possibilis, qui, ut paulo ante adnotavimus, remanent in anima separata a corpore, differre ab illo, quod in praesenti vita obeunt. Audiatur idem Aquinas: « Operatio intellectus agentis, et possibilis respicit phantasmata, secundum quod est anima corpori unita; sed cum erit a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum »; *Qq.dispp.*,q.un.*De Anim.*,a.15 ad 9.

Probatur prima pars. Ab immaterialitate animae, ut in *Dynamilogia* diximus[1], repetendum est quod ipsa conscientiam sui habet. Atqui, si ita res est, animae separatae a corpore potiori iure, quam coniunctae cum corpore, cognitio sui tribuenda est. Ergo.

Probatur altera pars. Anima praesenti vita affectionum intellectivarum recordatur, quatenus pollet intellectu, in quo species rerum, quas antea intellexit, conservantur, et per quem se supra se convertit, ut actu istas species consideret. Atqui, cum anima a corpore separatur, remanent tum intellectus, tum species intelligibiles antea acquisitae, quia hae, ut diximus[2], *stabiliter* in intellectu recipiuntur: tum vis convertendi se supra seipsam. Ergo[3].

ART. III.—Utrum anima ab aliqua causa in nihilum redigi possit

Hactenus demonstravimus animam humanam eius esse naturae, ut nullum in se habeat destructionis principium. Investigandum modo est, utrum ipsa ab aliqua causa possit suo *esse* privari, ita ut in nihilum redigatur.

211. Prop. 1ª. *Nulla causa creata virtutem habet animam in nihilum redigendi.*

Probatur. « Quaecumque, aiente s. Thoma, incipiunt esse, et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque[4] ». Atqui animae humanae, quippe quae per creationem originem suam habent, ex virtute causae finitae incipere esse non possunt. Ergo[5].

212. Prop. 2ª. *Deus, si Eius potentia absolute spectetur,*

---

[1] Cap. IV, a. 8, p. 146 sq, vol. I. « Reflectere se super se, inquit s. Bonaventura, hoc est virtutis cognitivae sublimatae a materia »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, p. I, a. 1, q. 3 *resol.*

[2] *Dynam.*, c. cit., a. 11, p. 159.

[3] « Reminisci, cum sit actus per corporeum organum exercitus, non poterit post corpus in anima remanere; nisi reminiscentia aequivoce sumatur pro intelligentia eorum, quae quis prius novit; quam oportet animae separatae adesse etiam eorum, quae novit in vita, cum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur »; *Contr. Gent.*, loc. cit.

[4] *Op. cit.*, lib. 2, c. 55.

[5] « In nulla creatura est virtus, quae possit vel de nihilo aliquid facere, vel aliquid in nihilum redigere »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 3 ad 15.

potest animam in nihilum redigere; sed hoc, si Eius potentia cum aliis attributis consideretur, velle non potest [1].

Probatur 1[a] pars. « Hoc, quod Deus creaturae *esse* communicat, ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in *esse* conservat, nisi in quantum eis continue influit *esse*. Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere *esse:* et sic *esse* desinerent; quod est eas in nihilum redigere [2] ».

213. *Probatur* 2[a] pars. Deus ea velle non potest, quae cum suis attributis pugnant. Atqui destructio animae Sapientiae, Bonitati, et Iustitiae Dei adversatur. Ergo.

214. In primis, destructio animae Dei Sapientiae adversatur. Quod ut intelligatur, memoria repetendum est destructionem animae Deo, ut auctor naturae est, attribui non posse. Etenim, ut s. Thomas argumentatur: « Sic Deus unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam naturalem proprietatem. Rerum autem immaterialium... proprietas naturalis est earum sempiternitas, quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit; ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat [3] ». Quocirca animae destructio *praeter ordinem naturalem creaturis inditum* eveniret. Iam ea, quae hoc modo fiunt, a Divina Sapientia « ordinantur ad gratiae manifestationem...; redigere autem aliquid in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc Divina Potentia, et Bonitas ordinetur seu ostendatur, quod res in *esse* conservat [4] ». Destructio igitur animae Dei Sapientiae adversatur.

215. Insuper destructionem animae Sapientiae simul et Bonitati Dei repugnare hoc alio argumento conficitur: Hominum animis inest vehemens perfectae beatitatis cupiditas, quae, cum necessaria sit, et constans, a Deo auctore naturae ipsis indita est, proindeque inanis esse nequit [5].

---

[1] De hac diversa ratione, qua Potentia Dei considerari potest, vid. s. Thomam, *In lib. III Sent.*, Dist. I, q. II, a. 3 *sol.*

[2] I, q. CIV, a. 3 c.

[3] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. cit., a. 4 c.

[4] I, q. cit., a. 4 c.

[5] « Beate certe, inquit s. Augustinus, omnes vivere volumus; ne-

Atqui nemo diffitetur nullam hac in vita esse veram, et perfectam felicitatem, quae scilicet expleat omnes animae facultates. Ergo, si Deus animam in nihilum redigeret, ac proinde altera post praesentem vita non superesset, frustra hunc appetitum ab Ipso singulis hominibus insitum esse consequeretur, atque Eum admodum crudelem, et homini inimicum fingere deberemus, quia hanc cupiditatem hominum animis inserendo, eos maximopere excruciaret, efficeretque brutis animantibus deteriores, quorum appetitiones hac in vita plenissime satiantur. Iam horum alterum Bonitati, alterum Sapientiae Dei repugnat; nam « contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis[1] ». Ergo destructio animae cum Divina Sapientia, et Bonitate stare non potest.

216. Haec autem altera vita perpetua sit oportet; tum quia, ut inquit Auctor libri *de Spiritu, et Anima*, « nullum bonum, praeter summum, homini sufficere potest[2] »; tum quia, observante s. Augustino, bonum, quod perfectae beatitatis cupiditatem explere potest, tale esse debet « quod (*homo*) non amittat invitus. Quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiamsi retinere id, amplectique voluerit. Quisquis autem de bono, quo fruitur, non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest?[3] »

217. Huic argumento respondet Auctor *Systematis naturae*, homines desiderare vitam corporis, itemque esse divites, etc., nec tamen semper vivunt, nec omnes sunt divites. At reponimus distinguendam esse cupiditatem *primitivam*, et *universalem* a cupiditatibus *secundariis*, et *particularibus*. Illa, cum omnium animis insit, a Deo auctore naturae originem ducit, proindeque non potest non expleri; hae autem illi subiiciuntur[4]; et quoniam ad illam contingenter referuntur, neque in omnibus inveniuntur, neque semper expleri possunt.

---

que quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plene sit emissa, consentiat »; *De morib. Eccl.*, lib. I, c. 3, n. 4.

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.

[2] Cap. 14. — [3] *De morib. Eccl.*, lib. I, c. 3, n. 5.

[4] « Omnis homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem »; I, q. LX, a. 2 c.

218. Quod autem ad iustitiam Dei attinet, certum est neque improbitatem sua poena, neque virtutem suo praemio in praesenti vita affici; nam flagitiosos homines bonis affluere, et probos toto aetatis suae curriculo multis calamitatibus oppressos saepe videmus. Quod cum ita se habeat, ita cum s. Ioanne Chrysostomo argumentamur: « Si Deus est, sicut revera est, Eum iustum esse nemo non fatebitur. Atqui si iustus est, et his, et illis rependet pro meritis, et hoc in confesso est. Quod si et his, et illis rependet pro meritis, hic vero nullus eorum recepit, neque ille improbitatis poenam, neque hic virtutis praemia, perspicuum est restare tempus aliquod, in quo congruens praemium feret [1] ».

219. Contra huius argumenti vim Increduli obiiciunt peccatum sibi ipsi poenam, et virtutem sibi ipsi praemium esse, nempe per conscientiae stimulos, quibus improbi excruciantur, peccato poenam, et per animi tranquillitatem, qua in exercenda virtute boni fruuntur, debitum ipsi virtuti praemium in praesenti vita retribui.

220. Respondemus: 1° Aut peccatum est sufficiens poena peccati, aut non. Si primum; ergo in hoc mundo iniuste prorsus puniuntur impii, sed relinquendi sunt omnes, ut voluptatibus libere indulgeant suis; quod quam iniquum, et turpe sit, nemo non videt. Sin alterum; ergo aliam, post corporis mortem, admittamus vitam oportet, ne scilicet insignis improbitas sine poena maneat [2]. 2° Neque impii in hac vita scelerum suorum stimulis exagitantur, neque iusti pace fruuntur, nisi quia utrique certo sciunt esse iudicem, qui in altera vita singulos praemio, vel poena pro merito afficiet. 3° Saepe evenit, ut cum impii iniquitatis fastigium attigerint, non amplius conscientiae stimuli eos mordeant; atque e contrario, ut iusti gravioribus anxietatibus torqueantur. Proderit ergo per

---

[1] *De Lazaro*, Concio IV.

[2] Si quis diceret poenam peccati in eo consistere, quod Deus animam in nihil redigat, ita a nobis cum s. Thoma redargueretur: « In culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura, quae ordinem sibi a Deo inditum servat; et ideo talis debet esse poena, quae voluntatem affligat, naturae nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturae, et non afflictio voluntatis »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 4 ad 6.

pessima quaeque flagitia vitam ducere, cum virtus in iusto sine praemio maneat. 4° Probi homines quandoque, ne sua violent officia, mortem ipsam oppetere debent. Ergo nulla huic praestantissimae illorum virtuti merces rependeretur, si haec dumtaxat esset recte facti conscientia, atque nulla post praesentem vita animam maneret [1].

221. Rursus contra vim eiusdem argumenti ex iustitia Dei depromptum obiicitur, ex ipso probari quidem animam corporis fato superesse, non vero in aeternum esse duraturam. At contra res se habet. Et sane, quod ad praemium spectat, numquam vera forent praemia, nisi huiusmodi sint, ut naturali desiderio perfectae felicitatis satisfiat. Aqui perfecta felicitas non est, nisi aeterna, ut superius probatum est. Ergo.

222. Quod ad poenam attinet, eius aeternitas cum ratione non pugnat, imo consentit. Non pugnat, quia *poena peccato proportionatur secundum acerbitatem*, atque *in nullo iudicio requiritur, ut poena adaequetur culpae secundum durationem* [2]. Cum ratione consentit. Etenim 1° eadem iustitiae ratione poena peccatis infligitur, et bonis acti-

---

[1] Cf Lact., *Div. Inst. Epit.*, lib. III, c. 12.

[2] 1ª 2ªᵉ, q. LXXXVII, a. 2 ad 1. Hanc rationem adhibuit s. Augustinus, ubi eos refutavit, qui *iniustum putabant, ut pro peccatis quamlibet magnis, parvo scilicet tempore perpetratis, poena quisque damnetur aeterna*. Quoniam idem, ac illi veteres, Rationalistae, inter quos Reynaud (*Terre et Ciel*, 1ᵉ ed., p. 371-391), hodie repetunt, praestat haec pauca sancti Doctoris verba proferre: « Damnum, ignominia, exilium, servitus, cum plerumque sic infliguntur, ut nulla venia relaxentur, nonne pro huius vitae modo similia poenis videntur aeternis? Ideo quippe aeterna esse non possunt, quia nec ipsa vita, quae his plectitur, porrigitur in aeternum: et tamen peccata, quae vindicantur longissimi temporis poenis, brevissimo tempore perpetrantur; nec quisquam existit, qui censeret tam cito nocentium finienda esse tormenta, quam cito factum est vel homicidium, vel adulterium, vel sacrilegium, vel quodlibet aliud scelus, non temporis longitudine, sed iniquitatis, et impietatis magnitudine metiendum. Qui vero pro aliquo grandi crimine morte mulctatur, numquid mora, qua occiditur, quae perbrevis est, eius supplicium leges aestimant, et non quod eum in sempiternum auferunt de societate viventium? Quod est autem de ista civitate mortali homines supplicio primae mortis, hoc est de Civitate illa immortali homines supplicio secundae mortis auferre. Sicut enim non efficiunt leges huius civitatis, ut in eam quisque revocetur occisus; sic nec illius, ut in vitam revocetur aeternam, saecunda morte damnatus »; *De Civ. Dei*, lib. XXI, c. 11.

bus praemium tribuitur. Atqui praemium virtutis est beatitudo, quae est aeterna. Ergo et poena, qua impio beatitudo adimitur, aeterna sit oportet [1].

2° Creatura, quantum ad se pertinet, numquam ordinem, quem graviter peccando perturbavit, reficiendi capax est, quia « semper defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est...; sicutsi currum patur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina.... Et ideo, si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina [2]». Quod cum ita se habeat, ita arguimus: Ideo peccato poena irrogatur, quia ordo per ipsum evertitur; et sicut, *manente causa*, *manet effectus*, ita quamdiu perturbatio ordinis durat, necesse est, ut etiam poena duret. Atqui perturbatio ordinis ex parte creaturae, uti paulo ante ostendimus, semper durat; ac proinde peccatum est quoddam malum aeternum. Ergo poena interminata erit [3].

3° « Apud Divinum Iudicium voluntas pro facto computatur: quia, sicut homines vident ea, quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum Divinum Iudicium, ita puniri debet, ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est, quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei, qui ab ultimo fine avertitur, poena aeterna [4] ».

4° « Habet quodlibet peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem ex parte Dei, contra quem committitur. Manifestum est enim quod quanto maior persona est, contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius; sicut qui dat alapam militi, gravius reputatur, quam si daret rustico, et adhuc multo gravius, si daret Principi, vel Regi. Et sic, cum Deus sit infinite magnus, offensa contra Ipsum commissa est quodammodo infinita;

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 144.—[2] 1ª 2ªᵉ, q. cit., a. 3 c.
[3] *Ibid.* — [4] *Contr. Gent.*, loc. cit.

unde et aliqualiter poena infinita ei debetur. Non autem potest esse poena infinita intensive, quia nihil creatum infinitum esse potest. Unde relinquitur, quod peccato mortali debeatur poena infinita duratione [1] ».

Art. IV. — Refutantur argumenta contra animae immortalitatem

223. Obiic. 1° Forma non habet *esse*, nisi in eo, in quo est. Atqui anima humana est forma corporis. Ergo non potest esse, nisi in corpore, ac proinde perit, perempto corpore.

224. Resp. *Dist. mai.*, si sit forma, quae dependet ab eo, in quo est, *conc. mai.*, secus, *neg. mai.*; sub eadem *dist. neg.*, et *conc. min. Neg. cons.* Anima, ut saepe diximus, est talis forma, quae habet *esse* non dependens ab eo, cuius est forma; ac proinde, corrupto corpore, in suo *esse* perseverat. Exinde etiam patet, quod etsi anima, et corpus in uno *esse* hominis conveniant, tamen, corrupto corpore, adhuc remanet anima, quia, ut etiam alibi diximus [2], illud unum *esse* « est ab anima, ita quod anima humana esse suum, in quo subsistit, corpori communicat [3] ».

225. Obiic. 2° Naturalis est animae unio cum corpore. Atqui haec naturalis coniunctio expostulat, ut anima non nisi cum corpore existere possit. Ergo anima separata a corpore in existentia perdurare nequit.

226. Resp. *Dist. min.*, si nihil obstaret ex parte corporis, *conc. min.*, secus, *neg. min. Neg. cons.* Sane, cum naturale sit animae esse corpori unitam, ipsa ex sui natura

---

[1] *Opusc.* III, c. 183. Aliud pro aeternitate praemiorum, et poenarum argumentum desumi solet ex eo, quod efficacia sanctionis legis moralis illam exigit. Cum enim Deus hominibus leges simul, et libertatem largitus sit, consentaneum fuit, ut eos aptissimis incitamentis, salva tamen eorum libertate, ad legibus obsequendum moveret. Praemia autem, et poenae temporaneae ad id obtinendum inepta sunt; siquidem ista, utpote et adhuc multum remota, et non perpetuo duratura, homines facile posthaberent. Quapropter necesse fuit, ut Deus praemia, et poenas numquam desituras humanis animabus statueret, easque proinde immortales efficeret. Cf Nicolas, *Études philos. sur le Christianisme*, t. II, c. 8.

[2] Cf p. 191, not. 6.

[3] *Qq. dispp.*, q. un. *De Anim.*, a. 14 ad 11.

exigit esse cum corpore. At, quoniam corpus est corruptibile, ipsum « recedit a dispositione, per quam est aptum ad recipiendum vitam [1] »; atque ita fit, ut anima a corpore separetur [2]. Quocirca propter corruptionem corporis evenit, ut ipsa perseveret esse sine corpore. Illud autem monendum est, statum, in quo anima sine corpore existit, esse quidem praeter *naturam ipsius* [3], quia anima, ut saepe diximus, ex se exigit esse cum corpore, sed non huiusmodi, ut animae naturae adversetur; nam anima, etiamsi separata sit a corpore, tamen naturalem inclinationem ad ipsum retinet [4].

227. Obiic. 3° Id, quod est ex nihilo, in nihilum redigi potest. Atqui anima humana ex nihilo est. Ergo.

228. Resp. *Dist. mai.*, ita ut natura sua in nihilum tendat, *neg. mai.*, ita ut nisi a Deo conservetur, in nihilum redigatur, *conc. mai. Neg. cons.* Re quidem vera « tendere in nihilum non est proprie motus naturae, qui semper est in bonum [5] ». Quoniam vero creatura a seipsa non existit, neque idcirco ex vi suae naturae in existentia perseverat, in nihilum redigi non potest, nisi quatenus desistit virtus, quae illam in *esse* conservat [6]. Haec au-

---

1 *Qq. dispp.*, loc. cit. ad 20.

2 Hinc mors, per quam anima a corpore separatur, est, docente eodem Aquinate, naturalis homini ratione corporis, non vero animae: « Forma hominis est anima rationalis, quae est de se immortalis: et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale, quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas, et quantum ad hoc mors est homini naturalis »; 2ª 2ªe, q. CLXIV, a. 1 ad 1.

3 « Esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae »; I, q. LXXXIX, a. 1 c. Cf p. 235, not. 7.

4 « Dicendum, quod secundum se convenit animae corpori uniri; sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen, et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo *esse*, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem, et inclinationem naturalem ad corporis unionem »; I, q. LXXVI, a. 1 ad 6. Cf p. 195.

5 *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 1 ad 16.

6 « Dicendum, quod, sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita, cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc, quod *esse* non influat »; I, q. LXXV, a. 6 ad 2.

tem virtus solius Dei propria est. Iam vero satis a nobis demonstratum est animi annihilationem cum Dei attributis contradicere.

Art. V. — Refutatur metempsychosis

229. *Metempsychosis*, sive *transanimatio*, vel *transcorporatio* vulgo dicta est illa theoria, qua animarum ab uno in aliud corpus transmigratio adstruitur [1]. Iam, teste D. Thoma, «omnes, qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum, ut sic anima exuta a corpore uno, alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum [2] ». Sane Plato, qui, ut iam diximus [3], censuit animos ex astris in humana corpora immissos fuisse, docuit etiam illos, qui recte vitam egerint, ad astra reversos vitam beatam potituros esse; contra, eos, qui immoderate vixerint, in corpora deteriora, et, si ne tum quidem finem vitiorum fecerint, in brutorum figuras suis moribus simillimas mutatum iri, neque ante ab huiusmodi mutationibus cessaturos, quam, affectibus sedatis, ad primum, optimumque sui habitum redierint [4]. Hac nostra aetate a Petro Leroux, et a ceteris continui progressus assertoribus metempsychosis, ut in primo articulo diximus [5], ad vitam revocata est. Eis adstipulati sunt Remy [6], Michelet [7], Reynaud [8], et Andr. Pezzani [9].

---

1 *Palingenesia*, idest *regeneratio* appellari quoque solet, quia in priori corpore vivere desinit anima, et in alio, quod de novo sumit, vitam auspicatur.

2 *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 10 c. — 3 Pag. 273 sq.

4 Ante Platonem a Pythagora, eiusque discipulis metempsychosis decretum in Graecia ubique propagatum fuit. Pythagoram vero hoc decretum ab Aegyptiis, aliisque Orientis populis didicisse comperta res est. Sane metempsychosi Aegyptios, et Chaldaeos adhaesisse veteres passim tradidere, eaque in omnibus Indicae philosophiae Scholis aeque inveniebatur.

5 Pag. 278-279.

6 *De la vie, et de la mort*, par le Dr Remy, Paris 1847.

7 Ipse in libro *Le peuple* eo impudentiae devenit, ut ob hanc animarum transmigrationem inter bruta, et homines cognationem agnoverit, et bruta *fratres* saepe appellaverit.

8 *Terre et Ciel*, Paris 1854.

9 *La pluralité des existences de l'ame*, lib. IV, c. I, p. 386 sqq, Paris 1865.

230. Prop. *Fieri nequit ut unius hominis anima de suo in aliud corpus commigret* [1].

Probatur. 1° Animarum numerica differentia ex ordine ad diversa corpora, quorum sunt formae, inspicienda est [2]; quapropter si corpora sunt numero diversa, necesse est, ut animae sint numero diversae. Atqui, si animae sunt numero diversae, prout sunt diversa corpora, fieri nequit, ut una, eademque anima, quae aliquod corpus informat, in aliud corpus commigret. Ergo [3].

2° Si una anima diversa corpora generata informaret, idem numero homo per novam generationem iterum existeret, sive, secundum Platonem, homo non nisi anima corpore induta esse dicatur, sive anima tamquam substantialis forma corporis agnoscatur; sicut enim *esse*, ita et unitas formam rei consequitur, et ideo illa, quorum forma est numero una, sunt idem numero. Atqui fieri nequit, ut per novam generationem idem numero iterum existat homo; nam, « cum generatio, et corruptio sit motus in substantiam, in his, quae generantur, et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut manet in his, quae secundum locum moventur [4] ». Ergo absurdum est animam, quae hoc corpus informat, in aliud corpus commigrare.

3° Quod si anima ex uno in aliud corpus humanum transmitti nequit, ipsius in corpus belluinum transmigratio inter humana deliramenta adnumeranda est. Etenim anima est *forma corporis et motor eius*. Atqui *determinatae formae determinata materia debetur, et determinato motori determinatum organum, sicut quaelibet ars in agente utitur propriis instrumentis* [5]. Ergo anima humana nonnisi cum corpore humano coniungi potest. Praeterea, si animae humanae ad corpora brutorum informanda transirent, seu brutorum formae fierent, operationes horum proprias exercerent, suamque naturam amitterent. Iam

---

[1] Metempsychosis, ut s. Thomas advertit, Fidei contradicit, haec enim « animam in resurrectione idem corpus resumere praedicat, quod deponit »; *Contr. Gent.*, lib. II, c. 44.

[2] Cf *Ontol.*, c. VII, a. 3, p. 48. « Ex corpore recipit esse individuatum; quod quia non dependet ex corpore, remanet individuatio, etiam destructo corpore »; *In lib. II Sent.*, Dist. III, q. I, a. 4 ad 1.

[3] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 83.

[4] *Ibid.* — [5] *In lib. II Sent.*, Dist. XIX, q. 1, a. 1 *sol.*

hoc in primis absurdum est, cum rerum naturae sint immotae; deinde, si admitteretur, finis, ob quem anima ad huiusmodi corpora deprimi dicitur, ut nempe scelerum poenam luat, et beatitudinem assequi possit, inanis foret; nam si animae sint formae brutorum, poenarum capaces non sunt, neque mereri possunt, ut ad vitam meliorem revertantur. Quin immo ipsa metempsychosis rueret; non enim eadem anima, quae antea corpus humanum informabat, sed anima diversae naturae corpus belluinum informaret. « Si demutationem capit, ita arguebat Tertullianus, amittens quod fuit, non erit quae fuit; et si quae fuit, non erit, soluta est metemsomatosis, non adscribenda scilicet ei animae, quae si demutabitur, non erit. Illius enim metemsomatosis dicetur, quaecumque eam in suo statu permanendo pateretur [1] ».

231. Mirum itaque non est, si nonnulli Ecclesiae Patres hanc sententiam seria refutatione indignam habuerint. « Abiiciamus haec, s. Augustinus aiebat, et vel rideamus, quia falsa sunt, vel doleamus, quia magna existimantur. Sunt ista, Fratres mei, magna magnorum deliramenta Doctorum [2] ».

ART. VI. — Modus, quo ab hodiernis Pantheistis immortalitas animae explicatur, refellitur

232. Iam Plotinus putavit mentem humanam ita natura sua comparatam esse, ut paullatim ad *simplificationem* pervenire queat, scilicet ad illum statum, in quo, destructa *dualitate* subiecti, atque obiecti, se unum, idemque cum *Uno*, sive *Absoluto* agnoscat [3].

233. Haec doctrina, quam Plotinus magna ex parte a Stoicis accepit, *palingenesia*, sive *regeneratio* dicta est, eamque omnes Pantheistae, in primisque hodierni hegheliani [4], licet diversis modis, et sub diversis nominibus, illam amplexati sunt. Hinc, ipsi, ut antea diximus [5], animam ex eo immortalem esse docuerunt, quod post corruptionem corporis in Divina substantia, sive, ut aiunt, *Absoluto* absorbetur. Iam, omissis vitiis pantheismi, ex quo

---

[1] *De Anima*, c. 32.— [2] *Serm.* CCXLI, c. 5, n. 6.
[3] *Enn.* V, lib. III, c. 3, et 4, atque alibi.
[4] Cf de his E. Caro, *L'idée de Dieu, et ses nouveaux critiques*, c. VI, p. 343 sqq, Paris 1864. — [5] Pag. 278.

palingenesia fluit, eius abnormitatem, quod ad rem praesentem attinet, sequenti Propositione demonstramus:

234. ***Fautores palingenesiae destructionem animae, nedum eius immortalitatem, explicant.***

Probatur. Animae proprium est *subsistere*. Atqui ea *subsistere* dicuntur, quae *non in alio, sed in se* existunt [1]. Ergo animam in *Absoluto* absorberi, idem est ac suum *esse* amittere, seu mortem subire.

235. Praeterea, spiritus humanus aut est aliquid diversum ab *Absoluto*, puta aliqua particula ab Absoluto divulsa, et discerpta, ut Stoicis asserere placuit; aut ipsummet *Absolutum*, quod sub aliquo modo se evolvit, sive sub aliqua forma se manifestat, quemadmodum plerique hodierni Pantheistae obganniunt. Atqui utravis opinio propugnetur, palingenesiam destructio animae consequitur. Ergo.

236. *Minor* demonstratur hunc in modum: 1° Si prima opinio asseratur, ita argumentamur: Cum natura spiritus humani, utpote particula ab Absoluto diversa, sit finita, et Absolutum sit infinitum, dicendum est spiritum humanum non posse in Absoluto absorberi, nisi naturam suam exuat, et naturam Absoluti induat. Atqui propriam naturam exuere idem est, ac destrui. Ergo spiritus humanus per palingenesiam, prout a Stoicis accepta fuit, omnino destruitur.

2° Sin altera opinio teneatur, hoc argumentum in promptu est: Per palingenesiam spiritus humanus transmutatur, ita ut sit aliud, ac antea erat. Atqui, si spiritus humanus est ipsummet Absolutum, non aliter intelligi potest ipsum transmutari, quam si in Nihilum absolutum redigi existimetur; siquidem, cum Absolutum omne *esse* complectatur, ei non aliud, nisi Nihilum absolutum, quod omne *esse* excludit, opponi potest. Ergo, si spiritus humanus est ipsum Absolutum, necesse est, ut per palingenesiam seipsum destruat [2].

---

[1] I, q. XXIX, a. 2 c.

[2] Quanam ratione Auctor *librorum Areopagiticorum* intelligendus sit, cum mentem humanam ad *simplificationem* pervenire, et in *caligine divinae lucis* absorberi docet, explicavimus in *Elem.* seu *Instit. phil. christ.*, t. III, *Anthropol.*, c. VIII, a. 7, p. 328, 329, alt. edit. Neapol. 1873.

THEOLOGIA NATVRALIS

INTRODVCTIO

1. Quoniam res tum perfecte cognoscuntur, seu sciuntur, cum per omnes causas, per quas sunt, cognoscuntur, consequitur nullum genus rerum perfecte cognosci, seu sciri posse, nisi illud, postquam in se cognitum sit, ad Deum relatum quoque consideretur; siquidem Deus est causa absolute prima, ex qua omnes res sunt. Hanc ob rationem philosophia, ad quam circa ea versari spectat, sine quorum notitia nullius rei perfecta cognitio existere potest, scientiam de Deo ambitu suo complectitur. Haec est illa praestantissima Philosophiae pars, quae *Theodicea*, sive *Theologia naturalis* inscribi solet, quippe quae de Deo disputat, non quidem Divinae Revelationis praesidio, sed solo rationis lumine; et quoniam, ut s. Thomas inquit, *diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit*, ipsa a Theologia revelata *secundum genus differt* [1]. Illud autem nemini mirandum est, hanc Philosophiae partem, quae ceteris longe nobilior est, postremo loco pertractari, siquidem, monente eodem Aquinate, « in doctrina Philosophiae, quae creaturas secundum se considerat, et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo [2] ». Iam de Deo, quantum ad Metaphysicam spectat, acturi, hunc persequemur ordinem: 1° De Eius existentia; 2° de Eius essentia; 3° de Eius attributis, tum quae absoluta, tum quae relativa dicuntur, disseremus; 4° unitatem Dei contra Polytheistas, et Dualistas vindicabimus; 5° denique abnormem Pantheistarum doctrinam, qua Deus verbo admittitur, re autem negatur, patefaciemus. Quae duo postrema capita tamquam corollaria ex praecedentibus inferemus.

---

[1] I, q. I, a. 1 ad 2. Cf *Logic.*, p. II, c. III, a. 5, p. 70 vol. I.

[2] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 4. Id adversus Gratryum adnotamus qui (*De la connaissance de Dieu*, part. I, c. I, t. I, p. 53, Paris 1853) veram, germanamque philosophiam a Theodicea ordiendam esse putavit.

CAPVT PRIMVM

De Dei existentia

Art. I. — Inquiritur, utrum, necne existentia Dei per demonstrationem a nobis cognoscatur

2. *Deum* dicimus ens absolute necessarium, undequaque perfectum, ab hoc mundo distinctum, et ipsius mundi causam effectricem. Iam antequam *Atheismum*, eorum nempe systema, qui Dei existentiam inficiantur, perabsurdum esse ostendamus, duae secum pugnantes opiniones refellendae nobis occurrunt. Prima est eorum, qui sola divina Revelatione existentiam Dei a nobis accipi, nunquam vero ratione probari posse contendunt [1]. Alii vero sicut prima principia, ita hanc propositionem: *Deus existit* [2], rationis lumine adeo cognosci tenent, ut nullius demonstrationis indigeat [3].

3. Prop. 1ª. *Existentia Dei potest ope rationis, sine Revelationis adminiculo, a nobis cognosci.*

Probatur. Equidem *Sapientiae* c. 13, v. 1, 5, ita legitur: « Vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei: et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere Eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex.... A magnitudine enim speciei et creaturae, cognoscibiliter poterit Creator

---

[1] Praeter nonnullos veteres huius sententiae fautores, contra quos disputavit s. Thomas (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 12), alii fuerunt in Lìcaeo Patavino, qui, duce Zabarella, sese de Dei existentia non naturali ratione, sed sola eiusdem Dei superna revelatione convictos esse profiterentur. Compertum autem est existentiam Dei, secundum Traditionalistas, revelationis, seu socialis traditionis subsidio a nobis cognosci, atque rationem vel omnino ad eam detegendam imparem esse, vel solum, supposita Revelatione, posse demonstrationis ope illam declarare. Cf *Ideolog.*, c. II, a. 3, p. 220, sqq, et *Criteriol.*, c. IX, a. 4, p. 283 sqq, vol. I.

[2] Stricta loquendi ratione propositio aptius enunciatur verbis, *Deus est.* Nam *existere*, secundum ethymologiam, derivationem in *esse* a causa significat; constat enim vocibus *ex* et *sistere*; id quod de Deo absurdum est dicere, cum sit, uti mox ostendemus, *ipsum esse a se*.

[3] De Ontologis, secundum quos Deus non modo sine ulla demonstratione cognoscitur, sed etiam assidue mentis nostrae intuitioni obversatur, atque ideo per seipsum immediate a nobis cognoscitur, satis superque diximus in *Ideologia*, c. I, a. 5, p. 203 sqq, vol. I.

horum videri ». Item, Apostolus, *ad Romanos*, c. 1, v. 20, ait : « Invisibilia Dei a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta , conspiciuntur : sempiterna quoque Eius virtus, et Divinitas: ita ut sint inexcusabiles ». Atqui *vani*, hoc est, *stulti*, aut *inexcusabiles* non essent ii, qui ex creaturis Creatorem non intelligunt, nisi ex harum existentia ipsius Creatoris existentia legitima ratiocinatione inferri posset. Ergo. Accedit, quod si ratio Dei existentiae demonstrandae impar ex se est, incredulos persuasos reddere non posset Revelationem a Deo hominibus esse factam [1].

4. Obiic. In Deo *Esse* unum, idemque est, ac Eius *Essentia*. Atqui ratio Essentiam Dei scire non valet. Ergo ne potest quidem demonstrare Deum esse.

5. Resp. *Dist. mai.*; si *esse* significet illud ipsum, quo Deus in se subsistit, *conc. mai.*, si significet veritatem, qua noster intellectus existentiam cum Deo componit, *neg. mai. Dist.* etiam *min.* Essentiam Dei ratio non valet cognoscere *adaequate*, *conc. min.*, ne *inadaequate* quidem, *neg. min. Neg. cons.* Et sane *esse* duplici ratione accipi potest; vel enim significat *actum essendi*, vel *compositionem propositionis, quam anima adinvenit , coniungens praedicatum cum subiecto*. Iam perspicuum est *esse*, quod unum, idemque est ac Dei Essentia, prima, non vero altera ratione intelligendum esse; ac proinde « primo modo accipiendo *esse* , non possumus scire *Esse* Dei, sicut nec Eius essentiam, sed solum secundo modo ; scimus enim quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus , *Deus est*, vera est, et hoc scimus ex Eius effectibus [2] ». Ceterum , etsi Essentiam Dei non comprehendamus , seu non cognoscamus, *quantum in se cognoscibilis est* , tamen aliqua imperfecta ratione, ut mox dicemus, Eam attingi-

---

[1] Cf *Criteriol.*, loc. cit., p. 283, vol. I. Cf etiam definitionem Concilii Vaticani, quam exscripsimus in *Ideal.*, c.I,a.9,p.213,not. 4,vol.I.

[2] I, q. III , a. 4 ad 2. « Nec hoc , idem sanctus Doctor inquit, debet movere , quod in Deo idem est Essentia , et *Esse* , ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de *Esse* , quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit, ignotum est, sicut Eius essentia; non autem intelligitur de *esse*, quod significat compositionem intellectus; sic enim esse Deum , sub demonstratione cadit , dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositonem de Deo formare, quae exprimat Deum esse »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 12.

mus; et quoniam inter existentiam Dei, et Eius essentiam distinctio *rationis* admittenda est, optime possumus illam cognoscere, quin hanc *adaequate* cognoscamus.

6. Prop. 2ª. *Deum existere etsi sit veritas per se nota, tamen est per se nota tantum secundum se, non vero etiam nobis, ac proinde indiget demonstratione, ut a nobis cognoscatur.*

Probatur. Quaelibet propositio, cuius praedicatum est in ratione subiecti, *per se nota* dicitur. Iam propositiones *per se notae* vel huiusmodi sunt, ut constent terminis immediate notis apud omnes, e. g., *omne totum est maius sua parte*; vel huiusmodi, ut earum termini non sint apud omnes noti; unde licet praedicatum ad rationem, sive essentiam subiecti pertineat; tamen, quia definitio subiecti non est omnibus nota, necesse non est tales propositiones ab omnibus concedi, e. g., *omnes recti anguli sunt aequales*. Istae per se notae appellantur tantum *secundum se*, et *non quoad nos*; illae per se notae dicuntur non solum *secundum se*, sed etiam *quoad nos*. Hoc posito, ita argumentamur: Propositio per se nota *secundum se* est, cuius praedicatum includitur in ratione subiecti, atque propositio per se nota *quoad nos* est, cuius praedicatum involvitur in ratione subiecti, et nobis innotescit ratio subiecti, et praedicati. Atqui in hac propositione, *Deus existit*, praedicatum includitur in ratione subiecti; cum enim Deus sit suum *esse*, existentia ad ipsam Eius essentiam spectat; nobis tamen nota non est ratio subiecti, et praedicati; nam terminos secundum propriam rationem non apprehendimus, atque illos invicem necessario connecti, sive *esse* ad ipsam Dei essentiam pertinere, simplici mentis obtutu non cognoscimus. Ergo haec propositio, *Deus existit*, est per se nota secundum se, nobis tamen non est per se nota, sed demonstrativo discursu indiget [1].

---

[1] I, q. II, a. 1 c. Existentiam Dei sine ulla demonstratione admittendam esse Kantius, Fridericus Iacobi, atque Lamennaisius alia ratione tuentur. Kantius enim, ut alibi diximus (*Critériol.*, c. III, a. 1, p. 270, vol. I), Dei existentiam ratione *theoretica* probari non posse, sed tamquam rationis *practicae* postulatum fide morali illi veritati credendum nobis esse autumat. Iacobi autem, hodiernae scholae *sentimentalisticae* auctor, Deum a nobis cognosci contendit non *ratione*, sed *instinctu*, nempe *sensu interiori invincibili*, qui tum existentiam Dei, tum alia dogmata ad mundum intelligibilem spectantia, necnon mundi sensilis existentiam nobis revelat (vid. *Sermones de Religione*

7. Obiic. 1° Veritatem esse, est per se notum etiam *quoad nos*. Atqui Deus est ipsa Veritas. Ergo Deum esse, est per se notum non solum *secundum se*, sed etiam *quoad nos*.

8. Resp. *Dist. mai.*, si agatur de veritate communiter accepta, *conc. mai.*, si de veritate per se subsistente, *neg. mai.*; item *dist. min.* Deus est ipsa veritas per se subsistens, *conc. min.*; est veritas communiter accepta, *neg. min. Neg. cons.* Sane *veritatem esse in communi* ita est per se notum, ut nulla demonstratione a nobis cognoscatur; qui enim veritatem esse inficiatur, iam aliquam veritatem admittit, nempe illud verum esse putat, quod veritas non est; *sed primam veritatem esse*, nempe reipsa existere illam summam Veritatem, a qua cetera omnia veritatem suam derivant, *hoc non est per se notum quoad nos* [1].

9. Inst. Deus est prima veritas. Atqui prima veritas sine demonstratione a nobis cognoscatur oportet. Ergo.

10. Resp. *Dist. mai.*, est prima veritas in ordine existentiae, *conc. mai.*, in ordine cognitionis, *neg. mai.*; item *dist. min.* veritas prima in ordine cognitionis, *conc. min.*; in ordine existentiae, *neg. min. Neg. cons.* [2].

(germ.), Serm. II, Berol. 1831). Denique Lamennaisius, in suo *Esquisse d'une philosophie*, Dei existentiam non esse demonstrationis capacem docet, quippe quod natura demonstrationis ea est, ut quidquam ex alio quopiam, in quo continetur, eliciatur, et Deus nulla re umquam contineri potest. In horum sententiis excutiendis non immoramur. Etenim quid de ratione practica Kantii sentiendum sit, ostendimus in *Criteriologia* (loc. cit. a. 3, p. 266-267). Ad Iacobium quod spectat, quantum cognitio *instinctiva* ab hominis natura rationali sit aliena, demonstravimus in *Dynamilogia* (c. IV, a. 9, p. 148, vol. I). Neque illud silentio praetereundum est, criterium *sensus interioris* a Iacobio admissum rerum veritati manifestandae prorsus impar esse. Etenim sceptici veteres, et recentes numquam dubitarunt, quin homines Dei existentiam, aliasque veritates *fide naturali* admittant, sed hanc *fidem* seu *sensus interioris manifestationem* inter praeiudicatas opiniones amandant. Quocirca qui illam fidem, seu sensum interiorem Scepticis obiiciunt, aerem verberant, suamque operam abutuntur. Denique, quod attinet ad Lamennaisium, perspicuum est illius errorem ex eo enasci, quod connexionem logicam cum reali, ordinemque demonstrationis cum ordine existentiae perperam confundit; siquidem in demonstratione, qua existentia Dei probatur, non quidem ipse Deus, sed nostra Eius cognitio ab alio, in quo illa continetur, elicitur.

[1] *Op. cit.*, ibid., a. 1 ad 3.

[2] Cf quae de hac re scripsimus in *Idealog.*, c. I, a. 9, p. 213, vol. I.

11. Obiic. 2° Plures ex ss. Patribus docent cognitionem Dei esse nobis naturaliter insitam, et, ut loquitur Damascenus [1], *inseminatam*. Atqui secundum has loquendi rationes idea Dei est nobis ab ipso Deo infusa. Ergo Deus est per se notus non solum *secundum se*, sed etiam *quoad nos*.

12. Resp. *Neg. min.* Etenim ss. Patres, ut alibi innuimus [2], Deum nonnisi e rebus creatis ratiocinando a nobis cognosci ex communi sententia docuerunt. Quare, ut s. Thomas observat, cum cognitionem Dei nobis ingenitam esse asserunt, de Deo sub ratione beatitudinis *in communi* aliqui eorum loquuntur [3], cum enim homines naturaliter desiderent esse beati, naturaliter cognoscunt esse aliquam beatitudinem; et quoniam Deus est obiectum beatitudinis, « cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum... Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud [4] ». Alii vero volunt Deum esse naturaliter nobis notum propter consuetudinem, qua homines ab incunabulis nomen Dei audire, et invocare consuescunt, consuetudo enim, praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet, et ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur, ac si essent naturaliter nota [5].

13. Inst. Cartesius: Ad ideam Dei, seu Infiniti ex nobis ipsis, qui finiti sumus, assurgere non possumus. Ergo idea Dei ab ipso Deo nobis infusa dicenda est.

Resp. *Neg. ant.* Quomodo ad existentiae, atque naturae Dei cognitionem pervenire nobis liceat, mox explicabimus. Satis sit hic observare nullam ex eiusdem Cartesii principiis rationem esse, cur idea Dei nobis innata dicen-

---

[1] *De Fide orthod.*, lib. I, c. I.

[2] *Ideal.*, loc. cit., p. 213-214. Idipsum ex mox dicendis amplius declarabitur.

[3] *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. I, a. 2 ad 1.

[4] I, q. II, a. 1 ad 1.

[5] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 11. Vid. Kleutgen, *La Filos. antica esposta e difesa*, t. III, tratt. V, c. 3, § I, p. 134 sqq; § II, p. 149 sqq, Roma 1867.

da sit. Etenim Cartesius haec docet: In infinito duo spectanda esse, rem ipsam, quae infinita est, et *infinitionem*, quae in re illa infinita est: rem infinitam nos posse percipere *positive* quidem, sed non *adaequate*; siquidem cum finiti simus, infinitum comprehendere non possumus: *infinitionem* vero a nobis cognosci *negative*, quatenus ab infinito omnes limites per mentis actionem removemus [1]. Ex quibus ipsius Cartesii principiis colligitur ideam rei infinitae finitam esse et quoad ipsam rem infinitam, quia eam perfecte non comprehendimus, et quoad *infinitionem*, quia quod negative cognoscitur, sane non cognoscitur infinite. Quod si idea rei infinitae, quam in mente habemus, non est infinita, patet eam aliunde proficisci posse, quam a re itidem infinita; atque ideo nulla est ratio, ob quam illa debeat esse innata. Accedit 1° quod mens in cognitione rerum eas non producit, sed detegit [2], ac proinde nulla in eo est repugnantia, quod mens finita notionem rei infinitae ipsa sibi comparet; idque ex eo magis perspicitur, quod « omne cognoscens habet cognitionem de re cognita non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis [3] »; 2° quod, si mens ex eo, quod finita est, non valeret suis cognoscendi facultatibus Infinitum attingere, ne per ideam quidem sibi infusam illud cognosceret; nam haec idea innata, quippe quae ipsi menti inhaerere debet, non nisi finita, aeque ac mens, esse posset.

Art. II. — De genere argumentorum, quibus Dei existentia est demonstranda

14. Duplici demonstrationis genere, quemadmodum in *Logica* explicavimus [4], aliquid probari potest, *a priori* nempe, vel *a posteriori*. Iam demonstratione *a priori* existentiam Dei probari non posse pro comperto habetur; siquidem demonstratio *a priori* ea est, quae fit per causam; Deus autem, utpote Ens supremum, et Causa prima, nihil habet se prius, quod instar causae spectari possit.

---

[1] *Réponses aux premières objections*, 1e Object.

[2] Cf *Dynam.*, c. IV, a. 10, p. 157, et *Ideal.*, c. I, a. 4, p. 202 vol. I.

[3] *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. I, a. 1 *sol.*

[4] Par. II, c. III, a. 3, p. 67, vol. I.

15. At vero nonnullis Philosophis existentiam Dei non quidem argumentatione *a priori*, sed *a simultaneo*, ea nempe, qua realis existentia Dei ex ipsa Eius notione arguitur, probari posse visum est. Hoc argumentum in primis a s. Anselmo excogitatum fuit [1], qui his ferme verbis illud enunciavit: Omnes nomine Dei intelligunt illud, quo nihil maius cogitari potest, ac proinde illud, quo nihil maius cogitari potest, in intellectu existit. Atqui, si illud, quo nihil maius cogitari potest, existit in intellectu, etiam in re, nempe extra intellectum existere debet. Ergo illud, quo nihil maius cogitari potest, nempe Deus, existit et in intellectu, et in re. *Minor* ita probatur. Illud, quod existit in intellectu, et in re, maius eo est, quod in intellectu tantum existit. Ergo, si id, quo maius cogitari non potest, existeret tantum in intellectu, tunc illud, quo aliquid maius cogitari non potest, esset huiusmodi, ut aliquid eo maius cogitari possit; id quod contradictionem implicat [2].

16. Huiusmodi argumentum a Cartesio praesertim, atque a Leibnitio instauratum fuit. Cartesius quidem illud hac ratione exposuit: Ideam rei infinite perfectae in mente habemus, atque ad eam pertinere existentiam clare, et distincte percipimus; siquidem existentia est prima perfectio. Atqui quidquid pertinere ad rem, cuius ideam in mente habemus, clare, et distincte percipimus, id ad rem illam revera pertinet. Ergo res infinite perfecta, nempe Deus, revera existit [3].

17. Leibnitius autem ita ratiocinatus est: Ens infinite perfectum possibile esse concipimus. Atqui in conceptu possibilitatis Entis infinite perfecti conceptus Eius realis existentiae includitur, nam existentia ad ipsam essentiam Entis infinite perfecti spectat. Ergo Ens infinite perfectum re ipsa existit [4].

---

[1] Vix s. Anselmus argumentationem suam proposuit, cum adversarium nactus fuit monachum Gaunilonem, qui hac de re scripsit opus, cui nomen, *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*. Ei tamen sanctum Doctor obiecit aliud opus, cui nomen, *Liber apologeticus contra Gaunilonem*.

[2] *Proslog.*, c. 2. Hunc autem sanctum Doctorem ab Ontologis inter suae sententiae fautores immerito adnumerari egregie demonstravit Ioseph Prisco in Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. XXXIII, Napoli 1857.

[3] *Princip. phil.*, p. I, n. 14.—[4] *Monadologie*, § XLV.

18. Nos, in s. Thomae sententiam [1] concedentes, argumento *a simultaneo* pro existentia Dei, quacumque illud ratione proponatur, nullam vim demonstrationis inesse existimamus. Enimvero eius adsertores non distinguunt id, quod extat in intellectu, ab eo, quod extat in rerum natura, hoc est, ut Scholae aiunt, existentiam *a parte intellectus* ab existentia *a parte rei*. Sane in idea Entis summe perfecti existentia tantum idealis continetur; quocirca, si ex ipsa velit realis Eius existentia inferri, argumentum conficitur, in quo conclusio latius, quam praemissae, patet, quodque in sophisma *transitus ab intellectu ad rem* appellatum incidit. Id in tribus propositis argumentis observare cuique licet. Etenim 1° in argumento anselmiano ex eo, quod cogitamus Ens, quo nullum maius esse potest, atque ex eo, quod illud, quod existit in intellectu, et in rerum natura, maius eo est, quod existit tantum in intellectu, haec conclusio dumtaxat inferri iure potest: *non posse cogitari Ens summe perfectum, quin tamquam reipsa existens cogitetur*; ita ut probandum maneat hoc Ens, quod a nobis tamquam reipsa existens cogitatur, extra nostrum intellectum existere.

2° Quod spectat ad argumentum Cartesii, quemadmodum si quis diceret in idea Pegasi perfecti contineri non tantum perfectionem illam, quod sit equus alas habens, sed etiam illam, quod existat, non propterea colligitur Pegasum habere realem existentiam; ita licet cogites Ens omnem perfectionem, ac proinde etiam existentiam includens, non proinde sequitur reipsa illud existere, nisi aliunde probes non solo mentis conceptu existentiam illam comprehendi, sed extra intellectum re ipsa reperiri. Quocirca illud cartesianum principium: *Quod clare, et distincte intelligimus pertinere ad aliquam rem, id de eadem re cum veritate affirmandum est*, hoc, inquam, principium verum est de re, uti a nobis concipitur, sive, uti ab idea nostra repraesentatur, non de natura, quam extra intellectum habet. Cum autem ex eo, quod est in nostro intellectu, ad rem ipsam, uti in se est, gradum facimus, tum in paralogismum incurrimus, quia ex statu ideali in statum realem egredimur.

3° Idem de Leibnitii argumento dicendum est. Ex eo

[1] I, q. II, a. 1 ad 2; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 11.

enim, quod concipimus possibile Ens maxime perfectum, ad cuius essentiam existentia pertinet, consequitur quidem huiusmodi Ens non posse a nobis concipi tamquam possibile, nisi tamquam existens concipiatur; at numquam inferri potest idipsum ex parte rei locum habere, et veritatem.

Art. III. — Argumenta *a posteriori*, quibus Dei existentia probatur, exhibentur, et primum ea, quae metaphysica appellantur

19. Iam vidimus existentiam Dei non esse veritatem, quae sine demonstratione a nobis cognoscitur, atque argumentatione neque *a priori*, neque *a simultaneo* probari posse. Quocirca argumentatione *a posteriori* ad huius veritatis cognitionem nos pervenire dicendum est: « Per effectus de Deo cognoscimus quod est, et quod causa aliorum est [1] »; cum enim res coeperint esse, oportet, ut ab aliqua causa sint, quae dat omnibus *esse*. « Ecquis, ait Damascenus, hoc nobis non assentiatur, omnia, quae sunt, mutabilia esse? Cum ergo mutabilia sint, sane etiam creata esse oportet. Si vero creata, haud dubium, quin ab aliquo opifice sint condita. Atqui Creatorem increatum esse necessum est; nam si Ipse quoque creatus est, a quodam profecto creatus erit, sicque donec ad aliquod increatum venerimus [2] ».

20. Ex his autem argumentis *a posteriori* illud, quod ex effectuum, sive mundi existentia, et natura depromitur, *metaphysicum*; illud autem, quod admirabilis mundi ordo nobis suppetit, *physicum*, seu *physico-theologicum* appellatur. His argumentorum generibus addi solet argumentum *morale*, quod nempe ab omnium populorum consensione petitur. Argumentum *metaphysicum* iis quinque, quibus a D. Thoma proponitur [3], rationibus hic exhibemus:

21. Prima ratio ex motu, seu mutatione rerum mundanarum ducitur: Existit motus in rerum natura. Atqui hic

---

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 49. Cf s. Bonav., *Lum. Eccl.*, Serm. V.

[2] *De Fide orth.*, lib. II, c. 3. « Unde scio, inquit s. Augustinus, quia vivis, cuius animam non video? unde scio? Respondebis: Quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte! ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae non potes agnoscere Creatorem? » *Enarr. in Ps. LXXIII*, n. 25. Cf *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6; *Conf.*, lib. VII, c. 17, n. 23; *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 32, et alibi passim.

[3] I, q. II, a. 3.

motus sine primo movente immobili, quod Deus est, existere non potest. Ergo existit Deus.

22. *Minor* tria complectitur, nempe 1° motum expostulare aliquod movens distinctum ab ipsa re, quae movetur; 2° deveniendum esse ad aliquem primum Motorem, qui a nullo moveatur, et a quo motus omnis aliorum incipiat; 3° huiusmodi Motorem esse Deum. Haec tria singillatim planis argumentis demonstrantur: 1° Nihil movetur, nisi prout est in potentia ad id, ad quod movetur; e contrario, nihil movet aliud, nisi prout est in actu, unumquodque enim agit, quatenus est *in actu*. Atqui non est possibile idem simul esse in potentia, et in actu secundum idem. Ergo aliud debet esse movens, aliud motum; et proinde id, quod movetur, ab alio moveatur oportet.

2° Si in moventibus, et motis progressus in infinitum admitteretur, ita ut illud, quod movet, ab alio moveretur, et hoc rursus ab alio, et sic deinceps, quin umquam deveniatur ad primum movens immobile, infinitae motiones causarum, et moventium superiorum concurrere deberent, ut motus in aliqua re contingere possit. Atqui infinitum pertransiri nequit. Ergo, nisi ad primum movens immobile deveniatur, motus explicari haud posset[1].

3° Illud, quod est omnino immobile, necesse est ut sit *actus purus*, seu ut omnes possibiles perfectiones *actu* habeat; nam si vel minima careret, posset eam acquirere, ideoque non esset omnino immobile. Atqui ens, quod omnes possibiles perfectiones *actu* possidet, est Deus. Ergo illud primum movens immobile est Deus.

23. Secunda ratio ex causarum efficientium ordine depromitur: Plura sunt in hoc Universo effecta, et quoniam fieri nequit, ut aliquid seipsum efficiat[2], causae efficientes, a quibus illa effecta producuntur, admittendae sunt. Hae autem causae ordinem inter sese praeseferunt, ita

---

[1] « Potest hoc, ad rem inquit Gonetus, declarari, et illustrari exemplo horologii, in quo si essent infinitae rotae, et quaelibet dependeret in suo motu ab alia superiori, nec posset movere, nisi dependenter ab illa prius movente, nulla esset, quae posset ultimo movere, et pulsare horas; quia numquam posset deveniri ad primam, quae ceteras omnes moveret, cum infinita illa multitudo rotarum numquam esset pertransibilis »; *Manuale Thomistarum*, tract. I, c. I, § 1. — [2] Cf *Ontol.*, c. IX, a. 6, p. 70, not. 2.

ut una ab altera pendeat. Hoc praestituto, argumentum ita conficitur. In ordine causarum efficientium progressus in infinitum repellitur, atque causa prima, quae a nulla alia pendet, expostulatur. Atqui haec causa prima, quae a nulla alia pendet, est Deus. Ergo existit Deus.

24. *Maior* ex eo probatur, quod si progressus ille admitteretur, nullus extare posset effectus. Et sane, ordo causarum efficientium in eo consistit, quod *primum sit causa medii*, et *medium causa ultimi*. Atqui, si causae huiusmodi essent, ut una ab alia penderet, et haec rursus ab alia, et sic deinceps in infinitum, aliquid primum numquam assignari posset. Ergo, admisso progressu in infinitum in causis efficientibus, causae primae aditus praecluderetur. Atqui, remota causa, removetur effectus. Ergo, cum non sit causa prima, neque causae mediae, ac proinde neque ultimae, neque ullus effectus existere possent [1].

25. Tertia ratio ex variis entitatis gradibus, qui in rebus inveniuntur, ducitur: Sane in his invenitur aliquid magis, et minus bonum, verum, perfectum etc. Atqui magis, et minus bonum, verum, perfectum dicuntur de diversis, prout diversimode appropinquant ad aliquid, quod est maxime tale, nempe quod est optimum, verissimum, perfectissimum, ac proinde quod est maxime ens. Ergo aliquid, quod sit maxime ens, existit. Atqui illud, quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae ad illud genus pertinent. Ergo illud maxime ens causa sit oportet ipsius *esse*, ac totius bonitatis, veritatis, et perfectionis, quae in diversis entibus inest. Iam hoc ens illud est, quod dicitur Deus.

26. Quarta ratio ex contingentia rerum, quae sunt in mundo, infertur. Re quidem vera, res, quae in mundo

---

[1] Neque effugium aliquod sperare valent adversarii ex hypothesi seriei infinitae causarum, et effectuum in linea circulari. Id enim absurdi in hac hypothesi praecipue obtinet, quod duo entia sint sibi mutuo causa simul et effectus. Sane, ponamus circulum istum constare entibus *A*, *B*, *C*, *D*. Evidens est ens *A* esse causam proximam entis *B*, et remotam entis *D*; ergo ens *D* esset effectus entis *A*. At in circulo ens *D* esset etiam causa entis *A*; ergo ens *D* esset simul causa, et effectus entis *A*, et ideo ipsam sui causam efficientem efficeret.

existunt, sunt contingentes, nempe cum sint mutabiles, limitibusque circumscriptae, ita existunt, ut potuerint non existere, ac proinde in seipsis rationem sufficientem suae existentiae non continent. Atqui entia contingentia existere haud possent, nisi existentia Entis necessarii admittatur, quod existat a se, et a quo entia contingentia ad existentiam determinantur. Ergo existit Ens necessarium, quod est Deus.

27. *Probatur minor.* Entia contingentia, cum ex natura sua non nisi possibilitatem ad *esse* exhibeant, nequeunt ad actum reduci, nisi per aliquam causam, in qua ratio, cur ipsa *actu* existant, continetur. Id explicari potest exemplo aeris, qui, cum sit *in potentia* ad lucem, non potest illuminari, nisi a corpore lucido; necnon aquae, quae, cum sit *in potentia* ad calorem, non nisi a calido calefieri potest. Atqui, si omnia essent contingentia, seu nisi praeter entia contingentia Ens necessarium existeret, causa, quae rationem existentiae eorum contineat, assignari non posset. Ergo, nisi admittatur existentia Entis necessarii, nullum ens contingens existere posset [1].

28. Idem argumentum hoc alio modo efferri solet: Cum ens contingens ex natura sua sit indifferens ad existendum, vel non existendum, aliqua causa indiget, quae ipsum ad existentiam determinet. Iam si haec causa contingens est, et ipsa ab alia pendeat necesse est; et quoniam idem de quavis causa contingente dici debet, illud consequitur, quod, nisi ad causam, quae ab alia non pendeat, sed suae naturae necessitate vigeat, tandem aliquando ascendamus, series rerum dependentium sine illa, a qua pendent, admittenda foret. Atqui hoc evidentissime absurdum est. Ergo existentia rerum contingentium, cuiusmodi res mundanae sunt, existentiam Entis necessarii, nempe Dei, expostulat.

29. Postremum argumentum ex necessitate Sapientissimi Gubernatoris, qui singulas creaturas in suos fines ordinet, ac dirigat, eruitur. Sane experientia nobis pate-

---

[1] Hoc argumentum ita proponit Richardus Victorinus: « Si nihil a semetipso fuisset, non esset omnino, unde ea existere potuissent, quae suum esse a semetipsis non habent, nec habere valent »; *De Trin.*, lib. I, c. 8.

facit res naturales operari propter finem, nam semper, aut frequentius eodem modo operantur, ita ut ad determinatum effectum producendum spectent [1]. Atqui res naturales, cum omni vi cognoscendi destituantur, certe non cognoscunt finem, ob quem agunt, ideoque ad finem assequendum nequeunt moveri ex seipsis, sed necesse est ut ab aliqua causa intelligente moveantur. Ergo admittenda est suprema aliqua causa intelligens, quae omnia in suos fines dirigit, et haec est Deus [2].

Art. IV. — Obiectiones adversus allata argumenta exsolvuntur

30. Obiic. 1° Kantius: In argumento metaphysico, seu, ut ipse ait, *cosmologico*, ex ipsa notione Entis necessarii arguitur ipsum esse infinite perfectum, nempe Deum. Atqui haec argumentatio in argumentationem *ontologicam*, quae nullam vim habet, resolvitur. Ergo.

31. Resp. *Dist. mai.*, ex ipsa notione Entis necessarii *obiectiva*, et *reali*, *conc. mai.*, *subiectiva*, et *mere ideali*, *neg. mai.*; *neg. min. Neg. cons.* Sane, argumentum *ontologicum* non ideo futile est, quia ex conceptu Entis necessarii infinitas Eius perfectiones deducit, sed quia in eo idealis tantum existentia Entis necessarii continetur. E contrario, argumentum metaphysicum in primis notionem Entis necessarii obiectivam, et realem nobis exhibet, quia a rerum contingentium reali existentia, et a connexione, quae inter effectum, et causam intercedere debet, ipsam deducit; deinde ex notione Entis necessarii infinitatem Eius derivat; et quoniam reale est Ens necessarium, quod argumento metaphysico probatur, quidquid per analysim conceptus illius demonstratur, verum, et reale quoque sit oportet. Quapropter inter argumentum *cosmologicum* et *ontologicum* tanta differentia existit, quanta inter argumentationem, quae circa realitates, et eam, quae circa ideas tantum versatur.

32. Obiic. 2° Heghelius: Ratio, ob quam Ens necessa-

---

[1] « Ad hoc, quod agens determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis »; 1ª 2ªᵉ, q. I, a. 2 c. Cf *Ontol.*, c. IX, a. 4, p, 66.

[2] Hoc argumentum. cum in illud recidat, quod *physico-theologicum* passim appellatur, fusius in quinto articulo prosequemur.

rium existit, profecto ab existentia entis contingentis pendere haud potest. Atqui in argumento metaphysico existentia Dei ab existentia mundi pendere adstruitur. Ergo.

33. Resp. *Conc. mai.; neg. min. Neg. cons.* Sane, cum arguitur, *Mundus existit; atqui mundus existere nequit, quin existat Deus; ergo existit Deus*; mundum esse causam, cur Deus existat, minime adstruitur, sed mundus habetur, uti *principium cognoscendi*, seu uti signum, quo cognosci possit Deum existere, et Deus uti *principium essendi*, seu uti ratio, cur mundus existat.

34. Obiic. 3° alii passim: Nulla inter creaturas, et Deum est proportio. Ergo ex creaturis ad Deum assurgere nobis non licet.

35. Resp. *Dist. ant.*, nulla est proportio *entitatis*, sive *naturae*, *conc. ant.*; nulla est proportio *connexionis*, et *dependentiae*, *neg. ant. Neg. cons.* Etenim, etsi creatura quoad sui naturam infinite distet a Deo, tamen «potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum [1] ». Iam ob hanc connexionem inter effectum, et causam, non vero ob identitatem naturae, ab existentia creaturae existentia Dei infertur. Haec autem illatio rite, recteque concluditur; nam «per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse; et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licet per eos non perfecte possumus Eum cognoscere secundum suam essentiam [2] ».

36. Inst. Eorum, quae sunt relativa, et connexa, eadem ratio est. Atqui ab Entis necessarii existentia nequit entis contingentis existentia inferri. Ergo *a pari* ne ab existentia quidem huius potest illius existentia argui.

37. Resp. *Dist. mai.*, si connexionis relatio est mutua, *conc. mai.*, si non est mutua, *neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Relatio inter contingens, et necessarium non est mutua; ens enim contingens postulat, ut sit Ens necessarium, a quo in suo *esse* determinetur, secus absque causa existeret; e contrario, Ens necessarium, sibi soli suffi-

---

[1] I, q. XII, a. 1 ad 4. Cf s. Bonav., *In lib. III Sent.*, Dist. XIV, a. 1, q. 3 *ad arg.*
[2] *Ibid.*, q. II, a. 2 ad 3.

ciens, nihil in sui natura includit, quod productionem contingentis exigat. Quod si relatio inter Deum, et creaturas non est mutua, *paritas* illa, quae obiectione instituitur, consistere non potest [1].

38. Obiic. 4° Effectus finitus a causa finita potest produci. Ergo ab existentia mundi, qui est effectus finitus, existentia Dei, qui est infinitus, perperam colligitur.

39. Resp. *Dist. ant.*, supposita causa infinita, *conc. ant.*, secus, *neg. ant. Neg. cons.* Sane effectum finitum causa finita gignere potest, ita tamen, ut Causa prima, sive infinita subaudiatur. Etenim 1° quaelibet causa finita, et contingens cum a se neque existere, neque agere valeat, Causam, quae a se existit, et a qua pendet, exigit, ut aliquem operetur effectum. 2° Causa finita, cum non producat ex nihilo substantiam alicuius rei, sed tantum quemdam modum *essendi* in substantia iam existente inducat, causam, ex qua substantia rei, super quam agit, e nihilo producitur, expostulat. Iam causa, quae a se existit, et quae virtute producendi substantiam rei ex nihilo pollet, infinita est. Ergo intelligi non potest, quomodo a causa finita effectus finitus proficiscatur, nisi existentia Causae infinitae adstruatur. Exinde illud etiam perspicitur, quod etsi mundus sit effectus finitus, tamen, cum eius origo nonnisi per productionem ex nihilo explicari possit, causam postulat infinitam.

40. Obiic. 5° *A sensu distributivo*, ut aiunt, *ad collectivum non valet illatio*. Ergo, etsi singula entia contingentia nequeant ex sui natura in existentiam prodire, idem de tota serie non licet colligere.

41. Resp. *Dist. ant.*, si de proprietatibus *accidentalibus* sermo habeatur, *conc. ant.*, si de proprietatibus *essentialibus*, *neg. ant. Neg. cons.* Cum de proprietatibus accidentalibus agitur, non licet argumentari a singulis ad totam collectionem, quia id, quod convenit toti collectioni, potest non convenire singulis. At vero, si de proprietatibus essentialibus, valet argumentatio a singulis ad totam collectionem, illae enim aeque singulis, ac toti collectioni conveniunt. Iam *esse ab alio* essentiale est entibus contingentibus. Ergo neque ea singula, neque tota ipsorum collectio, etiamsi infinita supponatur, possunt esse a seipsis.

---

[1] Cf *Logic.*, p. I, c. I, a. 8, p. 19-20, vol. I.

Declarari id potest exemplo collectionis lapidum, quae, etsi infinita ponatur, nihil continere potest, quod lapidis ad ratiocinandum impotentiam excludat.

ART. V. — De argumento physico-theologico

42. Argumentum *physico-theologicum* ex mundi specie, et apta partium dispositione sumitur. Iam « hoc argumentum, ut Hoockius ait, qui copiosius velit pertractare, illi tota Physiologia est percurrenda [1] ». At nobis, qui compendio studemus, satis sit existentiam Dei ex ordine mundi generatim spectato comprobare.

43. Itaque argumentum hoc modo conficimus: Mirificus in hoc mundo ordo existit. Atqui, nisi Ens infinita intelligentia praeditum, nempe Deus, auctor huiusmodi ordinis assignetur, admirandi illius effectus causa sufficiens tollitur. Ergo [2].

44. Quod spectat ad *maiorem*, res mundanae, quemadmodum alibi a nobis ostensum est [3], etsi variarum specierum sint, tamen ita inter se colligantur, ut unicum mundi systema efforment; atque non obstantibus innumeris, variis, et partim contrariis, quibus praeditae sunt, viribus, per causas efficientes, et finales secum invicem connectuntur, et per constantem harum, quas inter se ha-

---

[1] *Theol. nat. et rev. principia*, t. I, pars I, sect. I. Sane, quaelibet res in natura attente consideretur, nos ad agnitionem Dei ducere potest. Hinc quamplurimi fuerunt, atque sunt, qui ex uno tantum entium genere, e. g., ex oculi dumtaxat, aut auris, aut manus artificio, aut ex pluviae, vel grandinis, aliarumque meteorarum generatione, vel ex sola dispositione, et cursu astrorum, vel etiam ex insectis, et vegetabilibus Sapientissimi Conditoris existentiam demonstrarunt. Atque quo rerum naturalium studium magis perficitur, eo plura huiusmodi argumenta a sapientibus explicantur. Cf Ubaghs, *Inst. phil.*, pars IV, *Theod.*, *Appendix notarum*, nota *A*.

[2] Huius argumenti vim senserunt, et praedicarunt viri omnium aetatum sapientissimi. Ex antiquis satis erit memorare Platonem, Aristotelem, Ciceronem. Ex Ecclesiae Patribus laudari inter omnes debent s. Iustinus, s. Gregorius Nazianzenus, s. Gregorius Nyssenus, s. Basilius, et s. Augustinus, quorum praeclaram expositionem protulimus in Op. *Elem.* seu *Inst. phil. christ.*, vol. III, *Theol. natur.*, c. I, a. 4, p. 36 sqq (vel 367 sqq alt. edit. Neapol. 1873). Ex recentioribus meminisse iuvat rerum naturalium peritissimos Keplerum, Copernicum, Newtonum, Eulerum, Leibnitium etc.

[3] *Cosmol.*, c. VI, a. 1, p. 147 sqq, et a. 3, p. 151 sqq.

bent, relationum harmoniam, et consensum ad unicum finem concurrunt. Atqui ex his ordo Universi exurgit. Ergo de ordinis mundani existentia nulla occurrere potest dubitatio.

45. Quod autem ad *minorem* attinet, in primis, cum ordo sit apta dispositio mediorum ad finem, liquido patet causam mundani ordinis non nisi intelligentem esse posse; nam intelligentis est finem praefigere, atque apta media accommodare. Deinde huiusmodi causa infinite intelligens, nempe Deus, sit oportet. Re quidem vera, constantia ordinis in rebus mutationi obnoxiis subsistere haud posset sine fixis legibus, quae nec per mutuam collisionem, nec per vicissitudines, contrariosque eventus umquam labefactarentur. Qui igitur ordinem constantem instituit, debuit omnes possibiles legum collationes praevidere, easque dumtaxat seligere, quae numquam ad collisionem pervenirent, et nullo adverso eventu subverterentur, aut saltem per oppositam rerum vicissitudinem ad pristinam dispositionem redirent; hinc debuit etiam omnes possibiles eventus, qui ex causarum activitate provenirent, omnesque eorum concursus perspectos habere; quinimmo cum et homines partem huius ordinis physici constituant, ab eorumque libera cooperatione constantia ordinis ex parte dependeat, plurimaque entia libero eorum usui subiiciantur, debuit futuras eorum liberas actiones praevidere. Atqui praevisio omnium possibilium eventuum, atque actionum liberarum infinitam intelligentiam necessario expostulat. Ergo[1].

46. Obiic. Multa sunt in mundo imperfecta, immo inutilia, et noxia. Ergo ordo mundanus Causae Sapientissimae attribui nequit.

47. Resp. *Neg. ant.* In primis, eorum, quae in hoc mundo occurrunt, si in seipsis spectentur, nihil imperfectum dici potest. Etenim quaenam non est vel in vilissimo culice ordinata constructio partium? quinam vel in

---

[1] Cf Suarez, *Met.*, tom. II, dispp. 29, sect. 2. Imprudenter nonnulli philosophi catholici nullam vim argumento *physico-theologico* inesse docuerunt, nisi *metaphysico* fulciatur. Sane huiusmodi argumentum ea, qua a nobis propositum fuit, ratione, non cuiuslibet causae ordinantis existentiam, sed causae infinitae, nempe Dei, per se evincit.

minima plantula fibrarum contextus? [1] Quod si aliquae res cum aliis nobilioribus conferantur, minus perfectae quidem sunt; at vero haec diversa partium perfectio ad compositionem totius plurimum confert; aiente enim s. Augustino, « ita ordinantur omnes (res) officiis, et finibus suis in pulcritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat [2] ».

48. Insuper, monente eodem sancto Doctore, de singularum rerum utilitate *recte non potest iudicari*, nisi earum relatio ad totum universum perspiciatur [3]. At vero nos tot, tantarumque rerum, quae in mundo sunt, nexum, variorumque finium subiectionem, eorumque ad ultimum finem relationem mente assequi non valemus. Si igitur totus ordo, singularumque rerum nexus perspectus nobis non est, inutile, vel noxium dicere nihil possumus. « Si intrares forte, ad rem ait s. Augustinus, in officinam fabri ferrarii, non auderes reprehendere folles, incudes, malleos. Et da imperitum hominem nescientem quid, quare sit, et omnia reprehendit. Sed si non habeat peritiam artificis, et habeat saltem considerationem hominis, quid sibi dicit? Non sine causa hoc loco folles positi sunt; artifex novit quare, etsi ego non novi. In officina non audet vituperare fabrum; et audet reprehendere in hoc mundo Deum? [4] » Ceterum, ut aliqua ratione apprehendi possit, quantum in iis, quae videntur noxia, Divina Sapientia eluceat, audiendus est D. Chrysostomus, sic inquiens: « At serpentes, et scorpii, et dracones, quid ad vitam utile adferunt? et quidnam commodi ex eis percipitur? Plurimum, idque inenarrabile, nec minus certe, quam ex mansuetis, et cicuribus. Illa enim sunt apta ad usum corporis; haec vero et tibi metum afferunt, et ut sis mode-

---

[1] Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 22.

[2] *De vera Religione*, c. 40, n. 76. — [3] *Ibid.*

[4] *Enarr. in Ps. CXLVIII*, n. 12. Cf *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 21. Eadem ratione loquitur s. Thomas *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIX, q. II, a. 2 ad 5. Satis sint haec pauca: « Dicendum, quod quidquid est in mundo, totum ordinatum est; quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibusdam. Sed ratio ordinis huius scitur a Deo; sicut medicus scit, quare quibusdam aegris quandoque det calida, et quandoque frigida, et similiter sanis; quod tamen ignorans artem admi-ratur ».

stus, et temperatus efficiunt; et ad certamen instruunt, et peccatum primi parentis tibi in memoriam redigunt, et ostendunt, quantorum malorum causa sit inobedientia. . . Aliunde quoque possumus in his admirari providum Dei consilium. . . Tamquam enim servae (*ferae*) relegatae sunt, et tempore, et loco a nobis procul remotae; et nisi tu eas invaseris, eae te non invadunt, sed versantur in solitudinibus[1] ». Sed de his uberius infra.

49. Obiectionem autem veterum Epicuraeorum[2], qui pulcherrimam hanc coeli, terraeque harmoniam a bruta materia casu fortuito productam fuisse obganniunt, iam alibi exsufflavimus[3]; non solum enim universam rerum mundanarum coagmentationem, sed ne ullam quidem rerum speciem ex atomorum concursu prodire potuisse ostendimus. Quapropter de hoc Epicuraeorum deliramento aiebat Lactantius: « Quanto melius fuerat tacere, quam in usus tam miserabiles, tam inanes habere linguam! et quidem vereor, ne non minus delirare videatur, qui haec putet refellenda[4] ». Ceterum, etsi detur atomos a se existere, et ex eis improductis aliquid fieri posse, tum ipsas sponte se movere, atque talem esse hunc motum, ut sibi ipsis occurrere debeant, et secum consocientur, tamen nec id evinci potest, hunc mundi ordinem ex ipsis casu prodiisse. Etenim fingi non potest atomos infinitis vicibus sua sponte se dissolvisse, semel ac vero haec, quae modo spectatur, mundi conformatio casu contigit, non amplius dissolvi. Adhaec, cum constans effectus constantem habere debeat causam, fieri non potuisset, quemadmodum s. Athanasius observavit[5], ut tot non dissimilia solum, verum etiam contraria corpora conspirarent in unum, unitatemque conservarent perpetuo, ac tuerentur[6].

---

[1] In *Psal. CXLVIII*, n. 3, et 4. Cf s. Aug., *De Civ. Dei*, loc. cit.
[2] De his cf *Cosmol.*, c. VII, a. 1, p. 167. not. 4.
[3] Ibid., p. 169, et c. I, a. 1, p. 93-94.
[4] *De ira Dei*, c. 10.—[5] *Oratio contra Gentes*, n. 35.
[6] Cum haec ita se habeant, facile redditur responsum atheis illis, qui exemplo utuntur Homeri, aut Virgilii carminis, quod, si infinita notarum typographycarum coagmentatio ponatur, ex earum fortuito iactu tandem aliquando prodire posse fingunt. Etenim, ut haec compositio fingi possit, requiritur causa intelligens, quae notas typographycas efformet, quibus literae insculptae fuerint aptae Aeneidem conficere potius, quam Iliadem, aut poema aliquod Arabicum, aut

50. Idem de recentibus materialistis [1], qui ab attractione materiae insita ordinem mundi repetunt, dicatur. Etenim, admissa sola materiae attractione sine Deo, praeterquam quod neque ipsius attractionis, neque materiae, ex qua corpora conflata sunt, origo explicari posset, attractio illa unam materiae inordinatam, et confusissimam massam, non vero tot, tantaque corpora mole, forma, et figura a se invicem distincta et accuratis distantiis seiuncta, ex quibus istius universi venustas constituitur, efficere potuisset. Egregie propterea ita olim scripsit Boëtius: « Mundus hic ex tam diversis, contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset, qui tam diversa coniungeret; coniuncta vero naturarum ipsa diversitas invicem discors dissociaret, atque divelleret, nisi unus esset, qui, quod nexuit, contineret. Non tam certus naturae ordo procederet, nec tam dispositos motus, locis, temporibus, efficientia, spatiis, qualitatibus explicaret, nisi unus esset, qui has mutationum varietates manens ipse disponeret [2] ».

Art. VI. — De argumento morali

51. Accedit tertium argumentum, quod ex perpetuo, constantique omnium populorum consensu petitur, quodque *morale* passim appellatur, atque ita exponitur: Omnes tum veteres, tum recentes gentes in id perpetuo consenserunt, ut supremum aliquod Numen admitterent. Atqui hoc universale, et constans omnium populorum iudicium falsum esse nefas est dicere. Ergo.

52. Quod attinet ad *minorem*, quantum roboris habeat consensio omnium gentium ad veritatem evincendam, iam ostendimus in *Criteriologià* [3]. Quod autem ad *maiorem* spectat, veterum populorum hac in re consensio probatur non solum ex monumentis, templa enim, et altaria ubique terrarum erecta leguntur, festi dies instituti, Sacerdotes electi, ritus, quibus Divinitas celebratur, erecti; sed

---

Syriacum; quae eas moveat, et iuxta latera, quae exculptis literis sunt notata, demittat, quae efficiat, ut literae in illa compositione perdurent, et in pristinam informitatem non relabantur.

[1] De his cf *Cosmol.*, c. VI, a. 3, p. 152, not. 4; *ibid.*, c. VII, a. 1, p. 167, not. 4; et *Anthrop.*, c. VII, a. 1, p. 240.

[2] *De Consol.*, lib. III, pr. 12.

[3] *Criteriol.*, c. IX, a. 3, p. 281-282, vol. I.

etiam ex Auctorum fide dignissimorum testimonio. Ita, inter ceteros Ecclesiae Scriptores [1], Clemens Alexandrinus scribit *populos omnes, sive Orientem colant, sive litora Occidentis ultima teneant, sive ad Septentrionem, sive ad Meridiem habitent*, quamdam Dei notitiam habere [2]. Ex ethnicis autem Auctoribus, pervulgata est illa sententia Tullii: « Nulla est gens tam immansueta, tamque fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem Deum habere debeat, tamen habendum esse sciat [3]». Accedunt historici veterum populorum. Nulli enim sunt, qui non sui populi, et aliorum, quorum historiam scribunt, religionem referant; in asserenda Dei existentia unanimes, licet in reliquis saepe dissentiant. Quoad autem nationes recentioribus temporibus detectas, pariter nulla est, quae in admittendo Numine non consentiat, testibus ipsis historicis religionis nostrae inimicis. Fuere quidem, qui linguae aliquorum populorum haud satis gnari speciem quamdam atheismi inter eos detexisse putabant; verum viatores posteriores, iam magis instructi, eadem loca peragrantes, non obscura religionis indicia invenerunt [4].

53. Nec quemquam moveat fuisse quosdam, et esse etiam modo, qui nullum extare Deum putent. Etsi enim id admittatur [5], tamen argumenti vis nullo modo minui-

---

[1] Vid. Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, t. I, par. I, liv. I, c. V, p. 21 sqq, Paris 1852.

[2] *Strom.*, lib. V, n. 260.—[3] *De Legibus*, lib. I, c. 8.

[4] Vid. Feller, *Catéchisme philosophique*, t. I, c. 1, et Brenna, *De generis humani consensu in cognoscenda Divinitate*, par. 1, lib. I, c. II et III.

[5] Qui Deum esse inficiantur, *athei*, uti iam diximus, vocantur. Quoniam autem diversis modis Deus negari potest, multiplex extat atheorum genus. Si qui essent, qui ob mentis tarditatem omni prorsus Dei cognitione destituantur, *athei negativi* dicerentur. Qui vero Deum ab aliis agnosci, et adorari non ignorant, ipsi tamen summa intellectus excaecatione Eum agnoscere detrectant, aut cavillationibus tollere nituntur, *athei positivi*, vel *dogmatici* audiunt. Ii autem, qui non verbis Deum negant, sed tam pravis moribus vitam suam instituunt, quasi nullum timeant Deum, *athei practici* vocitantur. Iam vero multos esse practicos atheos, et qui simulate, et fallaciter persuasionem de Deo in suis, et aliorum mentibus, conquisitis undique ratiunculis, labefactare, et delere conantur, lugenda experientia docti sumus. Utrum autem veri athei negativi, atque dogmatici extiterint, vel extent, decertatur inter Scriptores. Quaestio haec ita enunciari

tur, quippe sicut non a monstris forma humana, ita nec a paucis, brutorum instar depravatis, natura rationalis inquirenda est.

54. Obiic. Opinio de Deo ortum ducere potuit ex igno-

---

potest: 1° Sunt ne homines aliqui tam ignari, ut Deum esse omnino nesciant? 2° Num homo quisquam ratiocinando ad eam opinionum perversitatem pervenire possit, ut re ipsa sibi persuadeat, non esse Deum? Quoad primum, haud fieri posse censemus, ut homo quispiam pleno rationis usu fruens Deum penitus ignoret. Est enim cognitio existentiae Dei paratu facillima, statimque in mentem venit, cum tam miram, apteque dispositam mundi fabricam intuemur. « Haec est, ait s. Augustinus, vis verae Divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti, non omnino, ac penitus possit abscondi » (Tract. *in Ioan. CVI*, n. 4). Exinde etiam colligitur atheos dogmaticos re ipsa non esse; cum enim evidens sit ratio, quae Deum existere apertissime demonstrat, potest fieri, ut homo, cuius intellectus prava institutione, aut voluntas pravis affectibus vitiata sint, eo prolabatur, ut aliquantulo tempore sibi in animum inducat Deum non esse; at numquam fieri potest, ut homo recto rationis usu plene fruens, seu intellectu, et voluntate sanus, et integer, firma animi persuasione cogitet non esse Deum (cf eumdem sanctum Doctorem, *Enarr. in Ps. XIII*, not. 2). His ante notatis, praeter paucos inter veteres, post renatas, uti aiunt, litteras, Lucilius Vanini neapolitanus atheismum propugnavit, ob hanc rem Tolosae combustus; eiusdemque erroris Spinoza, Hobbes, Tolandus vulgo accusati sunt. Omnes porro atheorum cavillationes ab Auctore *Systematis naturae*, aliisque proxime elapsi saeculi materialistis, in Gallia praesertim, ab orco revocatas fuisse latet neminem. Denique, ne qua errorum pestis nostrae aetati deesset, atheismum sui suffragatores habet. Enimvero *Annalium Germanicorum* Scriptores, qui ad Scholae heghelianae *sinistram* pertinere dicuntur, atheismum apertissime profitentur. Omnes audacia, et stultitia vincit impius Feverbach, qui tum soluta, tum numeris adstricta oratione laudes celebrat *Magni Nihili*, ex quo omnia prodeunt, et in quod omnia redeunt. Inter Gallos, in Sansimonianorum, et Fourieristarum libris non pauca inveniuntur, quibus Dei existentia prorsus tollitur. Certe Augustus Comte Sansimonianus atheismum fore humani progressus apicem palam venditavit; siquidem, ex eius sententia, cum genus humanum vi progressus contiuui ad caussarum naturalium perfectam notitiam pervenerit, Dei notionem non nisi ex caussarum naturalium ignoratione ortum duxisse, et Deum propterea vanum figmentum esse cognoscet (cf Ephem., *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 81 sqq, Napoli 1845). Denique satis compertum est inter hos abiudicati Numinis reos recensendos esse Proudhon, Hernestum Renan (vid. E. Caro, *L'idée de Dieu*, c. 2, Paris 1864), atque, ut alios praetereamus, Büchnerum, aliosque materialismi *dynamici* (cf *Anthrop.*, c. VII, a. 1, p. 240) adsertores.

rantia caussarum naturalium, vel ex sacerdotum, aut legislatorum fraude, vel ex metu, vel ex praeiudicatis opinionibus. Ergo argumentum morale pro Dei existentia minime valet.

55. Resp., *neg. ant.* Et sane 1° tantum abest, ut persuasio de Dei existentia sit commentum ex ignorantia caussarum naturalium natum, ut e contrario rerum physicarum peritissimi eamdem acrius tueantur [1]. Qua in re verissimum est illud Verulamii effatum: « Philosophia obiter libata a Deo abducit; penitus hausta reducit ad eumdem ». 2° Sacerdotes, et legum latores huic opinioni originem dare non potuerunt. Nam sacerdotum institutio opinionem Divinitatis colendae subaudit. Legislatores autem si hanc fabulam confinxissent, qui factum est, ut omnibus in toto orbe aequaliter in mentem veniret; et cum aequali ubique successu propagaretur? Sane religio a legislatoribus conficta gravissimum onus foret hominibus impositum: putamus ne tam molesto medio populos ad subiectionem compelli posse? E contrario, uti historia nos docet, legislatores, cum viderent plebem ad religionem propensissimam, Deorum, quos ipsa ante venerabatur, auctoritate leges suas constabilire adlaborarunt. Denique cur haec imperantium fraus a sapientiori aliquo detecta numquam fuit? 3° Numquam timor in hominum mentibus ideam Dei ingenerare potuisset, nisi iam ipsi imbuti essent notionibus iusti, et iniusti, ac proinde notione supremi Legislatoris, qui iniustas actiones prohibet, atque ab illas patrantibus poenas repetit. Hinc patet timorem esse religionis effectum, non caussam. Quinimmo timor atheismum induxisse potius dicendus est; nam scelesti homines, ut, excusso timore, liberius peccarent, sibi persuadere conantur nullum esse Deum flagitiorum vindicem. 4° Nullus prorsus praeiudicii character in persuasione de Dei existentia adest; sed contraria prorsus omnia obtinent. Praeiudicia enim in quibusdam nationibus, numquam in toto genere humano eadem inveniuntur; diuturnitate temporis, et scientiarun cultura maius robur non accipiunt; a sapientioribus persaepe agnoscuntur, et cognita corriguntur. E contrario, opinio de existentia Dei per totum orbem diffusa, saeculorum progressu magis,

---

[1] Vid. p. 312, not. 1, et 2.

magisque innotuit, eamque ipsi quoque sapientes, quorum est praeiudicia corrigere, constanter tenuerunt.

CAPVT II.

De natura Dei

Art. I. — Dei naturam infinite perfectam esse ostenditur

56. Ex ipsa existentiae Dei demonstratione colligitur Ipsum esse Causam Primam, quae ab alia non pendet, et ideo a se ex necessitate suae naturae existit. Iam ex hoc, quod Deus est Causa Prima, quae a seipsa est, Ipsum infinite perfectum esse oportere planis argumentis conficitur. Quod cum ita se habeat, nostrum est primo illud enucleare, quod Deus ex necessitate suae naturae a se existit, deinde infinitam Eius perfectionem evincere.

57. Prop. 1ª. *Deus est ex necessitate naturae a seipso.*

Probatur. 1° Deus ex necessitate suae naturae existit. Etenim: « Omne, quod est possibile esse, et non esse, indiget aliquo alio, quod faciat ipsum esse, quia quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni, quod est possibile esse, et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile Ipsum esse, et non esse, sed necesse est Eum esse[1] ». 2° Existit a se. Et sane, in iis, quae ita sunt necessaria, ut causam suae necessitatis habeant, hanc causam priorem eis esse oportet. Atqui nihil prius Deo esse potest. Ergo Deus *non habet causam suae necessitatis*, ac proinde ita necessario est, ut a se, et non ab alio sit[2].

58. Ex hac propositione illud, veluti corollarium, infertur, quod *Esse Dei* sit ipsa Eius Essentia. Etenim illud, cuius esse est aliud ab essentia, aliquam sui *esse* causam agnoscit. Cum igitur Deus habeat *esse* a se, et non ab aliqua causa, dicendum est Eius *Esse* esse ipsam Eius essentiam[3]. Hinc Deus dicitur *ipsum esse per se subsistens*, ita nempe, ut per ipsam suam essentiam existat.

59. Prop. 2ª. *Divina Natura omnes possibiles perfectiones complectitur.*

Probatur. 1° Deus est rerum omnium, quae sunt, et

---

[1] *Opusc.* III, *Compendium Theol.*, c. 6.
[2] Ibid. — [3] I, q. III, a. 4 c.

esse possunt, prima causa efficiens. Atqui quidquid perfectionis est in effectu, *actu* in causa efficiente inveniatur oportet. Ergo rerum omnium possibilium perfectiones in Deo existere debent. 2° Cum Deus sit ipsum *esse* per se subsistens, nihil de perfectione *essendi* Ei deesse potest, ac proinde habet *esse* secundum perfectam rationem [1]. Atqui habere *esse* secundum perfectam rationem, idem est, ac omnibus pollere perfectionibus; nam, cum perfectiones *esse* denotent, e. g., iustitia *esse* iustum, sapientia *esse* sapientem etc., ubi erit tota plenitudo *essendi*, et totius *esse* latitudo, ibi erit omnis perfectio. Ergo.

60. Prop. 3ª. *Deus est simpliciter infinitus, ita ut nullus in Eius esse, et perfectionibus limes assignari possit.*

Probatur. 1° Deus, uti antea diximus, *esse* secundum perfectam rationem habet. Atqui limites non aliud, quam aliquem defectum *essendi* denotant. Ergo in *Esse*, et *Perfectionibus* Dei nullus potest limes praestitui. 2° Omnis actus, et perfectio terminis definitur vel intrinsece ex subiecto, in quo recipitur, *quidquid enim recipitur, per modum recipientis recipitur*, vel extrinsece a causa, a qua producitur. Atqui *Esse*, et Perfectiones Dei neque in aliquo subiecto recipiuntur, quia Deus, quemadmodum a nobis ostensum est, est *ipsum suum esse subsistens* [2], neque ab aliqua causa pendent. Ergo [3].

Art. II.—Heghelianorum error circa Dei infinitatem refellitur

61. Secundum Heghelium, aliosque Transcendentales Germaniae, quibus in Gallia Vacherotus, Renanus, alii-

---

[1] S. Thomas id exemplo *caloris*, et *calidi* declarat: « Manifestum est, quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem: sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris: unde, cum Deus sit ipsum esse per se subsistens, nihil de perfectione essendi potest Ei deesse »; I, q. IV, a. 2 c.

[2] Cf s. Thom., I, q. VII, a. 1 c.

[3] Deum esse ens omnium perfectissimum ex communi etiam tam doctorum, quam indoctorum sensu manifestum est. « Omnes, inquit s. Augustinus, certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes Deum consentiunt esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt »; *De Doctr. Christ.*, lib. I, c. 7, n. 7.

que se adiunxerunt[1], *Absolutum*, sive Deus ea ratione infinitus, seu *indeterminatus* est, ut aliquid reale, seu, ut aiunt, *personale* esse non possit.

62. Prop. *Absurdum est Deum esse infinitum ea ratione, qua ab Heghelianis explicatur.*

Probatur. Sciendum in primis est *indeterminationem* esse vel *privativam*, vel *negativam*. *Privativa* ea est, qua ens, cum actu non sit hoc, vel illud ens, seu ens individuum et singulare, natura sua ita comparatum est, ut hoc, aut illud ens esse, sive per hoc, aut illud ens determinari queat. *Negativa* vero ea est, qua aliquid est simpliciter ens, quod per se subsistit, quodque idcirco, cum sit ipsum *esse* per se, per ullum singulare ens determinari non potest. Quocirca ens *privative indeterminatum* est maxime abstractum, seu ideale; e contrario ens *negative indeterminatum* est maxime concretum, seu realissimum.

63. His praemissis, si Deus esset infinitus ea ratione, qua ab Heghelianis traditur, Ipse *privative* indeterminatus foret dicendus. Atqui Deus non iam *privative*, sed *negative* indeterminatus dici potest. Ergo. Et sane infinitum privative acceptum denotat, ut s. Bonaventura inquit, privationem perfectionis[2]; et est *infinitum potentia passiva, sive receptiva*: unde Deo convenire non potest, quippe qui *tantum est actus, et actus purus et perfectissimus*[3]. Apposite s. Thomas: « Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest..., quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est[4] »; sed « Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet Eius Essentia per aliquid non limitatur. Omnis enim forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde cum esse Divinum non sit in aliquo receptum, quia Ipse est suum esse; secundum hoc, Esse suum non est finitum, et pro tanto dicitur Eius essentia infinita[5] ».

64. Ex his etiam intelligitur, qua ratione Deus aliquid determinatum dici possit. « Aliquid dicitur determinatum dupliciter; primo modo, ratione limitationis; alio modo,

---

[1] Cf Andr. Pezzani, *Examen des questions actuellement pendantes en phil. rel.*, Étud. 1er, § 2, p. 38 sqq, Paris 1859.
[2] *In lib. I Sent.*, Dist. I, a. 1, q. 3 *ad arg.*
[3] *Ibid.*, Dist. XLIII, a. 1, q. I *ad arg.*
[4] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 2 c.
[5] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 2 ad 5.

ratione distinctionis. Essentia autem Divina non est determinata primo modo, sed secundo modo [1] ». Sane in Deum, utpote qui est ipsum *esse* purum subsistens, et actuale, nulla determinatio limitationis cadere potest. At determinatio, si altera significatione sumatur, attribuenda quidem Deo est. « In Essentia Divina, pergit Aquinas, non est aliquid in alio receptum, eo quod Esse Eius est ipsa Divina Natura subsistens, quod in nulla alia re contingit; nam quaelibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum; et inde est quod Essentia Divina ab omnibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi... Patet ergo quod Essentia Divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta [2] ».

65. Obiic. Infinitum totum *esse* in se complectitur. Ergo a nulla re, quae extra Ipsum sit, distingui potest.

66. Resp. *Neg. cons.* Et sane, summa perfectio, quae totum *esse* continet, minime prohibet, quominus Deus ab aliis extra Ipsum distinctus dicatur; siquidem Deus totum *esse* continet, non quatenus Eius *esse* cum *esse*, quod proprium rebus extra Ipsum est, confunditur, eas enim perfectiones, ex quibus hae constituuntur, ut mox dicemus, diversa prorsus ratione Deus complectitur; sed quia eius-

---

[1] *Quodlib.* VII, a. 1 ad 1.

[2] *Ibid.* Hinc alibi (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 2) ait, Deum *per suum Esse absolutum non tantum esse, sed aliquid esse.* Unde monet cavendum esse ab illorum errore, « qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim *esse,* quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est *esse* distinctum ab omni *esse*; propter quod in Commento nonae Propositionis libri *de Causis* dicitur, quod individuatio Primae Causae, quae est *esse* tantum, est per puram Bonitatem Eius »; *De ente et ess.*, c. 6; cf *Ontol.*, c. VII, a. 3, p. 48 sq. Adnotanda autem sunt illa verba, *ut nulla sibi additio fieri possit.* Etenim id, quod commune est, vel universale, consideratur quidem sine additione, sed sine additione esse non potest; e. g., « animal non potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur ». Insuper universale, « licet cogitetur absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est: nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset ». E contrario, « Divinum Esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26.

modi est, ut nihil addi Ipsi queat, per quod ad aliquem modum entis determinetur; *ex hoc ipso* autem, quod *non recipit aliquam additionem, individuatur, et a cunctis aliis dividitur* [1].

Art. III. — Quanam ratione perfectiones creaturarum Deo sint attribuendae

67. Perfectionum aliae dicuntur *absolute*, vel *simpliciter simplices*, aliae *secundum quid*. Priores sunt, quae secundum propriam notionem consideratae nullam includunt imperfectionem, neque cum meliori perfectione pugnant. e. g., *vita, sapientia*. Posteriores vero sunt, quae licet intra genus suum perfectae sint, tamen in ipso sui conceptu aliquem complectuntur defectum, et cum aliis excellentioribus pugnant; e. g., *esse corpus* [2].

68. Iam perfectiones, quae purae, et simplices sunt, si spectentur secundum illud, quod in sui conceptu denotant, *formaliter*, hoc est, aiente s. Thoma, secundum *verissimam sui rationem* [3], in Deo continentur, secus Deus infinite perfectus non esset. E. g., sapientia, si consideretur in sui conceptu, prout nempe est cognitio per altissimas causas attingens simul unico actu principia, et conclusiones, formaliter in Deo reperitur, quia nihil imperfectionis in se claudit. Hinc Deus absolute bonus, iustus, sapiens appellatur. Ob eamdem rationem perfectiones *secundum quid*, cum in ipso sui conceptu defectum aliquem includant, non *formaliter*, sed dumtaxat *eminenter*, excellentiori nempe ratione. Deo sunt attribuendae.

69. Diximus perfectiones absolute simplices in Deo *formaliter* contineri, *si considerentur secundum illud, quod in sui conceptu denotant*. Nam si spectentur secundum eam rationem, qua in creaturis sunt, plures complectuntur imperfectiones; e. g., sunt qualitates, quae intendi, et remitti possunt, limitibusque circumscribuntur; ac proinde non secundum eam formam, qua in creaturis existunt. sed modo eminentiori in Deo continentur. Quapropter statuendum est perfectiones creaturarum, cuiuscumque generis sint, eminentiori ratione Deo esse attribuendas. « O-

---

[1] *Qq. dispp., De Ver.*, q. XXI, a. 4 ad 9.
[2] Cf s. Anselm., *Monol.*, c. 15.
[3] *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 2 *sol.*

portet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo, et sine aliqua imperfectione [1] ».

70. Ex his intelliges, quod sicut tempus additum aeternitati durationem ipsius non auget, quia omnes durationes illi inferiores in ea eminentissimo modo continentur; ita Deus, et creaturae non sunt aliquid perfectius, quam solus Deus, quia tota creaturarum perfectio in Deo perfectissime continetur [2]. Audiatur Aquinas noster: « Bonum creatum additum bono increato non facit aliquid maius; quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis quod participatur, sed si participans addatur ei, quod per essentiam est tale, non facit aliquid maius; sicut duo calida adiuncta ad invicem possunt facere magis calidum; sed si esset aliquid, quod esset calor per essentiam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia Bonitatis, omnia autem alia bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus, quia cuiuslibet rei alterius bonitas continetur in Ipso [3] ».

Art. IV. — Modus exponitur, quo Dei natura a nobis cognoscitur

71. Ex iis, quae adhuc de Divinis Perfectionibus delibavimus, quonam modo ad illarum cognitionem perveniamus, facile est coniicere. Sane ex ipsa existentiae Dei de-

---

[1] *Ibid.* Hinc Areopagita docet omnia de Deo affirmari quodammodo, et negari, Illumque vocat *omnium positionem*, et *omnium ablationem*; quia eminenter ponit omnia, tamquam omnia continens, et formaliter omnia aufert, quia omnem rationem formalem creatam, et finitam a se excludit; *De Div. Nom.*, c. 13. Et s. Augustinus: « Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis »; *In Ioan. Ev. c. III*, tract. XIII, num. 5.

[2] Adnotandum hic est cum s. Thoma eminentiorem illum modum, quo Deus creaturarum perfectiones in se complectitur, non solum de communibus, et genericis, sed etiam individualibus earum rationibus esse intelligendum. « Omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id, quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quae res distinguuntur »; I, q. XIV, a. 6 c.

[3] *Qq. dispp., De malo*, q. V, a. 1 ad 4.

monstratione colligimus, Ipsum esse Causam Primam, quae ab alia non pendet, atque ideo ex necessitate suae naturae existit. Ex hoc autem, quod Deus est omnium Causa Prima, quae a seipsa est, ad investigandas Eius perfectiones gradum facimus. Modus, quo hanc investigationem instituere nobis licet, ex iam dictis etiam perspicitur, atque ab Aquinate nostro docetur iis verbis: « Ex creaturis potest in Deum deveniri tribus modis, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam [1] ». Sane, cum omnis perfectio, quae effectibus continetur, eminentiori modo in Causa Prima contineatur necesse sit, conamur a Deo amoliri imperfectiones illas, quas in creaturarum perfectionibus admixtas videmus, simulque creaturarum perfectiones sine ullo limite ipsi Deo attribuere. E. g., nos removemus a Deo rationem corporis, mutationem, omnem temporis differentiam, et Deum incorporeum, immutabilem, aeternum esse dicimus. Rursus, ex eo quod sapientiam, bonitatem, et iustitiam in creaturis perspicimus, has, quam maxime possumus, augemus, Deumque infinite bonum, sapientem, iustum profitemur, quia Prima Causa, uti iam ostendimus [2], cum sit a seipsa, omnem puram perfectionem, realitatemque ita in se complectitur, ut terminis nullis coarctetur.

72. Huiusmodi methodo, qua Divinae naturae cognitionem attingimus, illa respondet, qua, secundum Areopagitam, Deus per *affirmationem* et *negationem* a nobis cognoscitur, et quidem *magis proprie* per negationem, quam per affirmationem [3]. Et sane, quemadmodum s. Thomas argumentatur, « Divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic Ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem Eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim Eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab Eo poterimus removere [4] ». Hinc s. Augustinus: « Facilius, in-

---

[1] *In lib. I Sent.*, Dist. III, q. I, a. 3 *sol.* « Deum, alibi ait, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem »; I, q. LXXXIV, a. 7 ad 3. Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. III, p. I, a. 1. q. 2.—[2] P. 321.

[3] *De myst. Theol.*, c. I; cf loc. cit. p. 325, not. 1.

[4] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 14.

quit, dicimus quid (Deus) non sit, quam quid sit. Terram cogitas; non est hoc Deus: mare cogitas; non est hoc Deus: omnia, quae sunt in terra...; non est hoc Deus: omnia, quae sunt in mari, quae volant per aërem; non est hoc Deus: quidquid lucet in coelo, ..., ipsum coelum, non est hoc Deus: Angelos cogitas..., non est hoc Deus. Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit [1] ».

73. Verum, quamvis notitia, quae negatione constat, magis congrua, quam quae affirmatione, dicenda sit, non ideo tamen cum Iul. Simon [2], aliisque inferendum est nihil de Dei natura a nobis sciri posse. Etenim cum ea, quae creaturis insunt, de Deo negantur, Ipsi excellentia perfectionis quovis defectu immunis adscribitur, ac proinde illae negationes abundantiam, et excessum praeseferunt. Apposite sanctus Damascenus, postquam enuntiavit « convenientius esse ita de Deo aliquid praedicari, ut Ei omnia detrahantur, quippe nihil est eorum, quae sunt »; subdit, « non ut nihil sit, sed ut sit supra omnia, quae sunt, immo vero supra ipsum esse [3] ».

74. Nisi quod, ut ex iam dictis patescit, haec, quam de summa Natura Divina per rationem naturalem nobis comparamus, cognitio nonnisi admodum manca, et rudis est; siquidem mens nostra ad naturalem cognitionem Dei nonnisi per similitudines a rebus creatis arreptas assurgere potest; *per effectus autem non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi* [4]. Quapropter « ultimum, et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita » in hoc consistit, quod « de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est, et aliis supereminens, et ab omnibus remotus [5] ».

Art. V. — Quaenam ex Divinis Perfectionibus veluti Essentiam Dei constituens a nobis intelligatur

75. Perfectio illa, quam primam in unaquaque re esse concipitur, ac veluti radicem ceterarum ipsius perfectionum, atque per quam res a ceteris distinguitur, *essentia*

---

[1] *Enarr. in Ps. LXXXV*, n. 12.
[2] *La Religion naturelle*, par. 1, c. 2, p. 34 sqq, Paris 1857.
[3] *De Fide orthod.*, lib. I, c. 4.—[4] Cf p. 310.
[5] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 49.

appellatur. Iam etsi perfectiones omnes in Deo, uti mox demonstrabimus, Eius Essentiam constituant, tamen nobis, qui non possumus Eas uno mentis intuitu complecti, inquirere licet, quaenam ex ipsis tamquam Divinam Essentiam constituens spectari possit.

76. Prop. *Aseitas, sive esse a se tamquam Essentiae Divinae constitutivum assignari potest.*

Probatur. Aseitatem tamquam aliquid primum in Deo esse concipimus; nam si aliud prius *aseitate* in Deo esse cogitari posset, *esse a se* tamquam ab alio fluens intelligendum foret; id quod absurdum est. Deinde *Aseitas* est ratio Deum distinguens ab omni eo, quod Deus non est; nam, ut recte s. Thomas inquit, « ex hoc ipso Esse *Dei* ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil Ei addi potest[1]»; ideo autem nihil Deo addi potest, quia est Ipsum *esse*, et proinde *Ens a se*. Denique *Aseitas*, ut ex primo articulo constat, tamquam ratio intelligitur, ex qua omnes perfectiones in Deo esse debeant. « Ex hoc, ait idem Aquinas, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ... oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat[2]». Ergo.

77. Accedit, quod, docente s. Hilario, « nobis loquendum non aliter de Deo, quam ut Ipse ad intelligentiam nostram de se locutus est[3]». Iam Moysi interroganti, quis esset, respondet: *Ego sum, qui sum. Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*[4]. Quibus verbis tamquam proprium Naturae suae characterem, ens per essentiam, ab alio independens, nempe *aseitatem* a nobis concipiendam esse designavit[5].

CAPVT III.

De attributis Dei, et primum de iis, quae absoluta dicuntur

78. Perfectiones, quas ab Essentia Dei secundum nostrum concipiendi modum manare intelligimus, *Attributa* Dei nominamus. Ex iis quaedam dicuntur absoluta, uti Sapientia, Bonitas, atque hoc nomine ab iis distinguun-

---

[1] *Ibid.*, lib. I, c. 26.—[2] I, q. IV, a. 2 c.
[3] *De Trin.*, lib. V.—[4] *Exod.* III, 14.
[5] Cf s. Damasc., *De Fide orthod.*, lib. I, c. 12.

tur, quae appellantur *relativa*, quia aliquam Dei perfectionem significant cum relatione ad creaturas, vel potius cum relatione creaturarum ad Deum, siquidem, uti alibi adnotavimus[1], creaturae realem ad Deum habent relationem, non Deus ad illas. De his pauca attingemus, ceteraque Theologis disputanda relinquimus.

Art. I. — De Simplicitate Dei

79. Nomine *simplicitatis* illud attributum intelligimus, quo a Deo quaecumque compositio sive *physica*, sive *metaphysica*, sive *logica* removetur. Compositio *physica* ea est, quae ex partibus re ipsa distinctis exurgit. *Metaphysica* pertinet ad ea omnia, in quibus *potentia* et *actus*, *substantia* et *accidentia*, *essentia* et *existentia*, atque *attributa* distinguuntur. Denique compositio *logica* dicitur de rebus, quatenus hae sub aliquo genere continentur, ita ut ex genere, et differentia constent.

80. Prop. *Quodvis compositionis genus a Deo removendum est.*

Probatur ex eo, quod Deus summe perfectus est. Sane « in quolibet genere tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut, in genere calidi, ignis, qui non habet aliquam per mixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem, quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum . . . Nulla igitur compositio Ei accidere potest[2] ».

81. Speciatim autem quoad singulas compositionis species, tres sequentes propositiones demonstramus:

Prop. 1ª. *Quaevis physica compositio Deo repugnat.*

Probatur ex eo, quod Deus est primum Ens. Re quidem vera, « omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo Ens, quod Deus est, ex nullis compositum est[3] ». Insuper, « omnis compositio indiget aliquo componente, si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem; non

---

[1] Cf *Log.* par. I, c. I, a. 8, p. 18-19, vol. I.
[2] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 18.—[3] *Contr. Gent.*, l. c.

enim Ipse se ipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius, esset enim prius se ipso: quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem; et sic non esset Causa Prima [1] ».

82. Ex hoc conficitur, 1° Deum non posse esse corpus; quodlibet enim corpus est ex partibus compositum. Deinde nullum corpus potest esse summe perfectum; nam vel est vivens, vel non vivens. Certum est autem corpus vivens perfectius esse corpore non vivente. Corpus vero vivens non vivit qua ratione corpus est, alioquin omnia corpora viverent; vivit ergo per aliquod, quod non est corpus; hoc autem ipsum nobilius est corpore; fieri ergo non potest ut Deus sit corpus, cum sit a seipso summe perfectus [2]. 2° Deum non posse esse formam corporis; nam « forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse. Non ergo est Deus forma corporis [3] ». Praeterea forma corporis, cum naturaliter expostulet coniunctionem cum corpore, ens nobilissimum esse nequit. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, non potest esse alicuius forma [4]. 3° Nullam esse in Deo compositionem ex materia et forma. Etenim « omne compositum ex materia, et forma est perfectum, et bonum per suam formam; unde oportet, quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem, quod est bonum, et optimum: quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam prius est bono per participationem, unde impossibile est, quod Deus sit compositus ex materia, et forma [5] ».

---

[1] *Ibid.* — [2] *Ibid.*, c. 20.—[3] *Ibid.*, c. 27. — [4] *Ibid.*

[5] I, q. III, a. 2 c. Huic Divinae Simplicitati non obest mysterium Trinitatis, quamvis Fides in eo agnoscat Tres Personas realiter distinctas, et in eadem essentia intime coniunctas: neque mysterium Incarnationis, in qua Verbum coniungitur *hypostatice* cum humanitate. Nam, ut recte adnotavit s. Thomas (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 1 ad 4), ut Tres Divinae Personae efficerent compositionem cum Essentia, deberent uniri inter se sub ea ratione, qua distinguuntur, vel distingui sub ea ratione, qua uniuntur, cum compositio sit distinctorum unio. At Personae Divinae sub ea ratione, qua distinguuntur, non uniuntur, distinguuntur enim per relationes, quae non uniuntur, sed opponuntur; neque distinguuntur sub ea ratione, qua uniun-

83. Quod si Deus neque corpus, neque forma corporis esse potest, *spiritus purissimus* optimo iure appellatur. « Non ergo, perbelle ad hanc rem Origenes inquit, aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens, uti ne maius aliquid, et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte *monas*, et ut ita dicam, ἑνάς, et mens, ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae . . . . est [1] ».

84. Prop. 2ª. *Amovenda est a Deo quaevis compositio metaphysica.*

Probatur. In primis, nulla est in Deo compositio ex *potentia*, et *actu*. Etenim in ente composito ex potentia et actu necesse est, ut potentia reducatur ad actum ab alio existente in actu. Atqui Deus, cum sit Ens a se, non habet actualitatem essendi ab alio, sed est ipsum Esse in se subsistens. Ergo *Esse* Dei ex actu, et potentia non componitur [2]. Accedit, quod cum actus determinet, et perficiat potentiam, si in Deo potentia, et actus distinguerentur, in Ipso capacitas aliquam determinationem, et perfectionem recipiendi cogitari posset; id quod ab Eius infinita perfectione omnino abhorret [3].

85. Secundo. Nulla est in Deo realis distinctio inter essentiam, et existentiam. Etenim ea, in quibus existentia

---

tur; uniuntur enim in Essentia, a qua non distinguuntur. In mysterio autem Incarnationis Verbum Divinum non venit in compositionem per modum partis materialis, vel formae informantis, et inhaerentis, hoc enim summam imperfectionem involveret; sed per modum termini complentis, actuantis, et perficientis humanitatem, quod puram dicit in Illo perfectionem. Cf Gonet, *Manuale Thom.*, lib. I, tract. I, c. 3.

[1] *De principiis*, lib. I, c. 1. Anthropomorphitae, qui, ut s. Augustinus inquit (*De util. credendi*, c. I, n. 1), « nimis in haec corporalia progressi atque lapsi, nihil aliud putant esse, quam quod istis quinque notissimis nunciis corporis sentiunt », Deum ex anima, et corpore constare ex eo arguunt, quod homo ad imaginem Dei factus esse dicitur. At contra, homo ad imaginem Dei factus est non quoad corpus, sed quoad animam. « Invisibilis Dei imago, inquit s. Ambrosius, non in eo est, quod videtur, sed in eo utique, quod non videtur »; *In Ps. CXVIII.*

[2] « Si aliqua res sit, quae sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia, et actus, sed actus purus »; *Qq. dispp.*, q. un. *De anim.*, a. 6 c. — [3] Cf *Op. cit.*, q. un. *De sp. cr.*, a. 1 c.

ab essentia realiter distinguitur, non existunt per ipsam suam essentiam, sed habent *esse* per participationem. Atqui Deus per ipsam suam essentiam existit. Ergo. Praeterea, cum existentia sit actus essentiae [1], si essentia Dei ab Eius existentia distingueretur, illa ad istam se haberet ut potentia ad actum, ac proinde Deus realiter ex actu, et potentia componeretur; id quod, uti ostendimus, absurdum est [2].

86. Tertio. Attributa Divina neque ab Essentia, neque ab se invicem realiter distinguuntur. Re quidem vera, Deus per ipsam suam Essentiam perfectionem essendi, ac proinde omnes perfectiones, sive attributa habet. Ergo Attributa Dei ab Eius Essentia non distinguuntur. Adhaec, si Attributa ab Essentia Dei distinguerentur, haec illam perficerent, novumque *esse* ipsi adderent: quod sane Divinae Naturae prorsus repugnat [3].

87. Quod si attributa Dei ab Essentia non distinguuntur, ea ne inter se quidem distingui consequitur [4]. « In Deo est sapientia, bonitas, et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa Divina Essentia, et ita omnia sunt unum re [5] ». Idipsum ex eo amplius declaratur, quod attributa inter se distincta diversos modos essendi significant, quos profecto in Deo, qui est ipsum *Esse*, ponere absurdum est [6].

---

[1] Cf *Ontol.*, c. II, a. 1, p. 13.

[2] Cf s. Thom., I, q. III, a. 4 c.

[3] « Perfectio Divini Esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum se ipsum perfectum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 38.

[4] Nos hic non loquimur de attributis, quae relativa *ab intra* appellantur, nempe *Paternitas*, et *Filiatio, Spiratio activa*, et *Spiratio passiva*; Paternitas enim et Filiatio, item Spiratio activa et passiva inter se invicem opponuntur, atque ideo inter ipsas realem distinctionem intercedere Fides docet.

[5] *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 2 *sol.*

[6] « Deus, egregie ad hanc rem s. Augustinus inquit, multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo Eius est, quae sapientia; non enim mole magnus est, sed virtute; et eadem bonitas, quae sapientia, et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse »; *De Trin.*, lib. VI, c. 7, n.8. Cf s. Bern., *In Cant.*, *Serm.*80, et s.Anselm.,*Monol.*,c.16.

88. At vero, etsi Essentia Dei ab Eius Attributis, atque Attributa ab se invicem realiter non distinguantur, cavendum tamen est ab Eunomianorum, aliorumque errore, qui nullam distinctionem *rationis* inter Attributa Divina recipere volebant, sed omnia permiscebant, quae de Perfectionibus Divinis dici, aut cogitari possunt, asserentes omnem inter ea distinctionem in sola nominum prolatione consistere, et cum vocibus dissolvi, et evanescere. Sane inter Divina Attributa distinctio illa, quae *virtualis* dicitur, agnoscenda est [1]. Etenim variis, et distinctis conceptibus Divinas perfectiones cogitamus, atque huius conceptuum varietatis fundamentum in ipso Deo est; siquidem Divina Essentia, et Eius Attributa, etsi in ipso Deo una res sint, tamen res illa est virtualiter multiplex, utpote aequivalens pluribus perfectionibus creatis realiter distinctis, et diversos producit effectus, qui a causis re ipsa distinctis produci solent [2]. Id ex eo confirmatur, quod, observante Aquinate nostro, nomina Divinorum Attributorum non sunt synonima, sed etsi omnia eamdem perfectionem, atque entitatem significent, non tamen illam sub eadem omnino ratione significant; quapropter conceptibus, qui his nominibus exprimuntur, diversae rationes in ipso Deo respondent, ita ut summa Dei perfectio non solum ob nostri intellectus debilitatem, sed etiam ob ipsam Divinae perfectionis eminentiam uno conceptu cogitari, atque uno nomine nominari non possit. « Pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversae conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena, et omnimoda Ipsius perfectio [3] ».

---

[1] Cf *Ontol.*, c. III, a. 2, p. 21.

[2] Hinc s. Augustinus, in Deo, ait, Unum aliquid est, quod omnia valeat; *De Trin.*, lib. XV, c. 16, n. 28.

[3] *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 3 *sol.* Haec autem virtualis inter Divina attributa distinctio maximam Dei simplicitatem, nedum extenuat, solidius obfirmat. Etenim « hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea, quae sunt multipliciter, et divisim in aliis, in Ipso sunt simpliciter, et unite » (I, q. XIII, a. 4 ad 3). Quod ut clarius intelligatur, advertendum est distinctionem rationis

89. Quarto denique: Nulla in Deo est compositio ex subiecto, et accidentibus. « Nihil in Deo, aiebat s. Augustinus, secundum accidens dicitur[1] ». Re quidem vera « accidens comparatur ad subiectum, sicut actus ad potentiam, cum sit quaedam forma ipsius[2] ». In Deo autem, ut iam ostensum est, nulla esse potest compositio ex potentia, et actu. Insuper, accidens aliquem modum essendi denotat, qui essentiae advenit. Atqui Deus ex ipsa sua Essentia perfectionem essendi habet, et ideo nihil Eius Essentiae advenire potest. Ergo[3].

90. Prop. 3ª. *Compositio logica, ex genere nempe et differentia, in Deo admittenda non est.*

Probatur. Quoniam differentia determinat, et perficit genus[4], genus est veluti perfectibile, et differentia veluti perficiens, sive genus comparatur ad differentiam tamquam id, quod est *in potentia*, ad id, quod est *actu*; quapropter in iis, quae ex genere, et differentia componuntur, potentia, et actus distinguenda sunt. Atqui, uti paulo ante ostendimus, Deus cum sit actus purissimus, nullo modo ex potentia, et actu constat. Ergo.

91. Praeterea. Deus infinitam perfectionem totius *esse* in se complectitur. Atqui illud, quod ex genere et differentia constat, ad aliquod genus, et ad ea, quae illius generis sunt propria, determinatur; ac proinde tamquam infinitum, et totum *esse* in se habens intelligi nequit. Ergo[5].

92. Denique, si Deus in aliquo genere esse poneretur,

---

ratiocinatae, quae est inter Divina Attributa, non ita intelligendam esse, ut unum aliud excludat, sed ita ut unum aliud *implicite* complectatur. Cf Gonet, *Op. cit.*, tract. I, c. 4, § 1, p. 62.

[1] *De Trin.*, lib. V, c. 5, n. 6.

[2] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 4 c.

[3] « In Deo nulla est differentia habentis, et habiti, vel participantis, et participati; immo Ipse est et sua natura, et suum esse; et ideo nihil alienum, vel accidentale potest Ei inesse »; *ibid.*

[4] Cf *Logica*, p. I, c. I, a. 2, p. 11 vol. I.

[5] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 3. Qua in re idem Aquinas monet ex eo, quod Deus ab aliis rebus differat, « non sequi quod aliqua differentia differat, sed quod differat ab aliis per suam substantiam; hoc enim necesse est in primis, et simplicibus dici; homo enim differt ab asino, rationali differentia: rationale autem ulterius non differt ab asino aliqua differentia, quia sic esset abire in infinitum, sed seipso »; *Ibid.*, ad 2.

Ipsum, et res ab Eo creatas in aliquo convenire dicendum foret, nempe vel in *esse*, vel in *substantia*. Atqui 1° ens Deo, et rebus creatis commune esse nequit. Nam, praeterquam quod ens, ut in *Ontologia* [1] demonstravimus, tamquam genus assignari nequit, certe non potest de pluribus tamquam genus, ac proinde tamquam ipsis commune praedicari aliquid, quod secundum diversam rationem ad illa pertinet. Atqui Deus, et res ab Eo creatae secundum ipsam rationem entis differunt; esse enim in Deo, secus ac in creaturis, idem est, ac essentia. Ergo[2].

2° Neque substantia potest esse genus, in quo Deus, et creaturae conveniunt. Etenim genus secundum eamdem rationem de omnibus, quae ambit, inferioribus, praedicatur. At *esse substantiam* diversa prorsus ratione Deo, et creaturis convenit. Sane, in creaturis esse substantiam significat alteri substare, sive subesse, tum quia in creaturis substantia est subiectum, seu substratum accidentium; tum quia in creaturis *esse substantiam*, sive *non esse in alio*, subest essentiae, seu rei; nempe significat determinatum modum, quo res existit, ita ut res determinetur a *non esse in alio*, tamquam magis universale a minus universali. E contrario, in Deo, cuius « proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens [3] », nihil, quod alteri subest, atque nihil, quod Ei, tamquam accidens,

---

[1] Cap. VI, a. 2, p. 40.

[2] Exinde nullo negotio perspicitur nomen *entis* absolute acceptum Deo dumtaxat convenire; quia, quemadmodum s. Thomas advertit, hoc nomen, *Qui est*, quod ipsemet Deus sibi dedit, *esse* absolutum, sive totum significat, cum reliqua omnia, ens *particulatum*, sive aliquid entis denotent (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 1 ad 4). Hic autem advertendum est, nomen *entis*, si non secundum communem significationem, certe secundum aliquam analogiam, sive similitudinem Deo, et rebus ab Eo creatis convenire. Nam Deus proprie, et primo dicitur *esse*, quia suum *esse* ab alio non habet, sed est ipsum suum *esse*; res creatae autem nominantur *esse*, quia *esse* a Deo habent, ideoque ipsius *Esse* Divini similitudinem praeseferunt (cf Henr. Gand., *Op. cit.*, art. XXI, q. II, n. 7). Hinc s. Augustinus asseruit res creatas non omnino esse, quia non sunt id, quod Deus est, nec omnino non esse, quia similitudines *του Esse* Dei sunt. « Et inspexi, ait, cetera infra Te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse; esse quidem, quoniam abs Te sunt; non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt »; *Conf.*, lib. VII, c. 11, n. 17.

[3] I, q. XII, a. 4 c.

inhaeret, esse, et intelligi potest. « Nomen substantiae, ait s. Thomas, imponitur a substando; Deus autem nulli substat[1] ». Quare, cum categoria substantiae e rebus finitis in Deum transfertur, duo, uti Henricus Gandavensis advertit, in ea mutantur, quae aliquam imperfectionem habent, et tertium manet, quod perfectionem denotat. Ea, quae mutantur, sunt, primo, quod substantia Divina, secus ac substantia creata, *esse* ab alio non accipit: secundo, quod non est, uti substantia creata, subiectum accidentium. Illud vero manet, quod *esse* in alio non habet, seu quod in se subsistit[2]. Quare Scholastici post Dionysium Areopagitam[3], et Böetium[4], ut hunc perfectum, quo Deus substantia est, modum designarent, Ipsum non tam substantiam, quam *supra omnem substantiam* dicendum esse sanxerunt[5].

93. Ex hac, quam demonstravimus, tertia propositione, tamquam corollarium, deducitur haud posse Deum definiri: « Omnis enim diffinitio ex genere, et differentia constat. . .; ostensum est autem quod Divina Essentia non concluditur sub aliquo genere. . . Unde non potest esse Eius aliqua difinitio[6].

Art. II. — De immutabilitate, atque aeternitate Dei

94. Nomen mutationis, aiente s. Thoma, ostendit « esse aliquid aliter se habens nunc, quam prius[7] ». Iam ex summa Dei simplicitate, et infinita perfectione mutatio-

---

[1] *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 2 *sol.*

[2] *Op. cit.*, a. XXXII, q. V, n. 19. Cum haec ita se habeant, liquet ss. Patres, et Scholasticos pugnantia secum haud composuisse eo quod Deum esse substantiam modo asseruerunt, modo negarunt. Etenim, cum ipsi substantiam, prout denotat *esse*, quod essentiae subest, et quod subiectum accidentium est, considerarunt, Deum non posse dici substantiam docuerunt. At cum consideraverunt substantiam, prout *non esse* in alio denotat, non modo Deum esse substantiam, sed etiam quidquid in Deo est, nonnisi substantiam esse statuerunt (cf s. Aug., *De Trin.*, lib. VII, c. 4, n. 9, et *De Fide, et Symb.*, c. 9, n. 20); immo Deum potiori iure, quam ullas res creatas, substantiam dicendum esse, quippe quod Ipsi perfectus actus subsistendi convenit. Cf s. Bonav., *In lib. I Sent.*, Dist. XXIII, a. 1, q. 2 *resol.*

[3] *De Divin. Nomin.*, c. 1. —[4] *De Trin.*, lib. I.

[5] Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VII, a. 3 ad 4.

[6] *Comp. Theol.*, c. 26.—[7] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 17.

nem cuiuscumque generis ab Ipso amovendam esse pronum est intelligere.

95. Prop. *Neque in natura Dei, neque in Eius decretis ulla mutatio adstrui potest.*

Probatur prima pars. 1° Deus, cum sit primum Ens, est ipsum *esse* absque alicuius potentiae permixtione. Atqui ipsa notio mutationis aliquam praesefert *potentialitatem*; nam « omne, quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia [1] ». Ergo. 2° Subiectum, quod mutatur « quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam [2] »; ac proinde quamdam compositionem saltem ex substantia, et accidente in se admittit. Atqui Deus, utpote simplicissimus, quamcumque respuit compositionem. Ergo. 3° Illud, quod mutatur, vel aliquam formam acquirit, vel amittit. Atqui nulla nova perfectio Deo accedere potest, et nulla demi, cum Deus sit simpliciter infinitus, et omnes perfectiones essentia sua in se continet. Ergo [3].

96. *Probatur* altera pars. Mutatur decretum voluntatis, quatenus cognoscitur eius mutandi ratio, quae antea ignorabatur; quocirca innovatio consilii voluntatis ex eo oritur, quod intellectus ab initio non omnia diligenter perpendit, nec omnia singillatim novit. Atqui Divino Intellectui omnes rerum connexiones in qualibet temporis circumstantia possibiles innotescunt. Ergo.

97. Obiic. 1° Deus poenitere, et irasci dicitur. Atqui haec maximum mutationis argumentum sunt. Ergo.

98. Resp. *Dist. mai.*, extrinsece, et quoad effectum, *conc. mai.*, intrinsece, et quoad affectum, *neg. mai.*, sub eadem *dist. neg.* et *conc. min. Neg. cons.* « Neque enim, ut egregie monet s. Ambrosius, Deus cogitat sicut homines, ut aliqua Ei nova succedat sententia; neque irasci-

---

[1] I, q. IX, a. 1 c. — [2] *Ibid.*

[3] Hoc Dei attributum s. Bernardus praeclaris his verbis declaravit: « Deus hanc sibi vindicat merams ingularemque suae Essentiae simplicitatem, ut non aliud, et aliud, non alibi quoque, et alibi, sed ne modo quidem et modo inveniatur in Ea. Nempe in semet manens, quod habet, est; et quod est, semper et uno modo est. In Ea et multa in unum, et diversa in idem rediguntur, ut nec de numerositate rerum sumat pluralitatem, nec alterationem de varietate sentiat »; *In Cant.*, *Serm.* 80, n. 5.

tur quasi mutabilis: sed ideo haec leguntur, ut exprimatur peccatorum nostrorum acerbitas, quae Divinam meruit offensam, tamquam eo usque increvit culpa, ut etiam Deus, qui naturaliter non movetur aut ira, aut odio, aut passione ulla, provocatus videatur ad iracundiam [1] ».

99. Obiic. 2° Deus alternis vicibus diversa, imo opposita vult. Ergo mutabilis est.

100. Resp. *Dist. ant.*, ita ut successio illa, et varietas spectet effectus Divinae Voluntatis, *conc. ant.*, ipsum actum Voluntatis Dei, *neg. ant. Neg. cons.* Sane, etsi ea, quae Deus decernit, sibi succedant, et interdum cum mutua oppositione eveniant, tamen Voluntas Divina, quippe quae aeternitate, et unico actu voluntatis illa decernit, immobilis permanet. « Aliud est, scite ad hanc rem monet s. Thomas, mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eadem voluntate immobiliter permanente, velle, quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium [2] ».

101. Obiic. 3° Deus, cum mundum in tempore creavit, certe a potentia ad actum transiit. Atqui quisquis a potentia ad actum transit, mutatur. Ergo.

102. Resp., *neg. mai.* Enimvero, cum actio in Deo ab Essentia non distinguatur [3], Deus cum aliquam rem creat, novum quidem producit effectum, sed non novam actionem [4]; quapropter non transit de potentia in actum, sed ex eo ipso, quod in actu est, illas creat. Itaque, licet effectus Dei sint in tempore, tamen actio, qua illos producit, cum sit eadem, ac Essentia Eius, est aeterna, perinde ac Essentia. « Novitas autem, ait Aquinas, Divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum

---

[1] Lib. *De Noe, et Arca*, c. 4. Cf s. Thom., I, q. XIX, a. 7 ad 1.
[2] I, q. XIX, a. 7 cit. c.
[3] « Deus non dicitur agens actione, quae est praedicamentum (seu non *agit actione, quae dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu*), sed actio sua est substantia »; *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. IV, a. 3 ad 3.
[4] « Potest (Deus), inquit ad hanc rem s. Augustinus, ad opus novum, non novum, sed sempiternum adhibere consilium »; *De Civ. Dei*, lib. XII, c. 17, n. 2. Cf *ibid.*, c. 14, et lib. XI, c. 4, cuius haec conclusio est: « Sic ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium, voluntatemque mutasse ».

actio sua sit sua Essentia. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest [1] ».

103. Ad penitiorem huius rei intelligentiam mente reputandum est, facere in Deo, idem esse, ac intelligere, et velle, quia Deus hoc ipso, quod aliquid intelligit, et vult, illud facit [2]. Hoc posito, perspicuum est Deum posse per intellectum determinare non solum quod aliquid sit, sed etiam quod sit certo tempore, proindeque velle non solum ut aliquid sit, sed ut certo tempore sit [3]. Atqui voluntas Dei effectum per se producit, quia in Eo idem est velle, ac agere. Ergo Deus potest ab aeterno velle, ut aliquid in tempore fiat, quin aliquid novi velit, et agat, cum illud in tempore fit [4].

104. Inst. Cum Deus mundum in tempore condidit, Ipse factus est in tempore creator, dominus, rex, aliudque huiusmodi, cum nihil horum ante mundi molitionem esset. Atqui id sine aliqua mutatione Dei intelligi non potest. Ergo.

105. Resp. *Conc. mai.; neg. min. Neg. cons.* Namque, ut scite s. Methodius martyr observavit [5], ii, qui Deum mutatum esse censent ex eo quod in tempore factus est creator, dominus, rex, aliudque huiusmodi, pro certo concessoque sumunt, Deum ex mundi creatione aliquid perfectionis hausisse, proindeque esse perfectum *non a se, sed a rebus subiectis, et creatis*, ita ut sine rebus a se creatis imperfectus esset. Hoc autem sanctus Martyr veluti errorem, qui per se manifestus est, reiecit. Quo autem eius responsio intelligatur, memoria revocandum est relationes creatoris, domini, regis, aliasque, quas Deus, ob

---

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 35.

[2] Apposite Clemens Alex.: « Quanta est autem Dei potentia, cuius sola Voluntas est mundi creatio? . . . Is autem opera sua volendo conficit, Eiusque velle sequitur fieri »; *Cohort. ad Gent.*, c. 4.

[3] Cf *Cosmol.*, c. VII, a. 2, p. 175.

[4] Id s. Thomas declaravit hoc exemplo: « Non enim solum ars determinat, ut hoc tale sit, sed ut tunc sit, sicut medicus, ut tunc detur potus; unde, si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem Eius non ab aeterno, sed tunc, cum ab aeterno disposuit »; *Contr. Gent.*, loc. cit.

[5] *Excerpt. ex lib. De creatis*, c. 2.

*

creationem mundi, cum rebus habet, esse quidem reales in creaturis, sed in Deo dumtaxat *logicas*, seu *rationis* [1]; quia Deus, cum res creat, nihil entis ab ipsis accipit, sed rebus largitur quidquid entis in ipsis est [2]. Hinc fit, ut ipsae non in Deo, sed in rebus ab Eo creatis aliquem novum modum *essendi*, seu mutationem denotant, ob quam de Deo dici incipiunt. « Quod ergo, inquit s. Augustinus, temporaliter dici incipit Deus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non tamen secundum accidens Dei, quod Ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius, ad quod dici aliquid Deus incipit relative [3] ».

106. Immutabilitatem consequitur *aeternitas*. Iam Aeternitatem Dei Böetius ita definivit: « interminabilis vitae tota simul, et perfecta possessio [4] ». Dicitur *possessio* ad designandam eius stabilitatem; illud enim possedere dicimur, quod firmiter, et quiete habemus, et a quo nullatenus dimoveri possumus. Subditur, *tota simul*, ut aeternitas a quavis duratione creata distinguatur, quarum nulla tota simul est, sed successionem expostulat. Additur *perfecta*, ad excludendum *nunc temporis*, quod licet sit totum simul, et partibus careat, tamen non est absolute aliquid perfectum, nec in eo res aliqua perfecte possidetur. Dicitur vero aeternitas possessio vitae, potius quam *esse*, quia « vivere, ut ad hanc rem advertit s. Thomas, se extendit quo-

---

[1] « Dependet creatura a Creatore, et non e converso; unde oportet, quod relatio, qua creatura ad Creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum » (*Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 3 c.); scilicet, « in quantum intellectus noster accipit Deum, ut terminum relationum creaturarum ad ipsum »; *Ibid.*, q. VII, a. 11 c.

[2] Cf p. 328.

[3] *De Trin.*, lib. V, c. 16, n. 17. Cf s. Thom., *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. VIII, a. 8 ad 6. Cave tamen ne inde concludas intellectum aliquid vanum, commentitiumque sibi fingere, cum relationes Domini, Creatoris, aliasque id genus in Deo ponit. Nam quamvis illae relationes non significent aliquid reale in Deo, per quod Ipse ad res a se creatas refertur, tamen indubium est intellectum tum aliqua, uti s. Thomas (*In lib. I Sent.*, Dist. XXX, q. 1, a. 3 *sol.*, et *Contr. Gent.*, lib. II, c. 13) advertit, in Deo intelligere, quorum gratia illas relationes in Deo ponit; tum esse, uti s. Bonaventura (*In lib. I Sent.*, Dist. XXX, a. 1, q. 3 *ad arg.*) monuit, aliquod reale in rebus creatis, cui relationes in Deo respondent.

[4] *De Consol.*, lib. V, pr. 6.

dammodo ad operationem, non autem *esse*; protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis, quam secundum *esse* [1]». Denique dicitur aeternitatem esse possessionem *vitae interminabilis*, ut significetur illam omni prorsus termino carere, neque habere posse initium, aut finem. Itaque aeternitas Divina idem significat, ac Deum sine initio, sine fine, sine ulla immutatione continuo esse quidquid Ipse est; sive, ut loquitur s. Augustinus, « aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi, nisi *est*. Non est ibi, *fuit* et *erit;* quia et quod fuit, iam non est; et quod erit, nondum est: sed quidquid ibi est, nonnisi est [2]».

107. Prop. *Deus est aeternus.*

Probatur. Dei existentia, ac vita nec initium, nec finem, nec successionem ullam in se admittere potest. Atqui id aeternitatis notionem praebet. Ergo. Et sane in primis, Deus, cum ita natura sua necessario existat, ut non existere non possit, semper extitisse debet; alioquin, si aliquando incepisset esse, cum prius non existeret, tunc non essentia sua, et necessario, sed contingenter solum existeret, atque illud *esse*, quod habet, ab alio recepisset.

108. Ita quoque perspicue apparet, quod Deus ipse semper existere debebit; alioquin si aliquando desinere posset, non essentia sua, ac necessario, sed contingenter existeret, ac illud esse, quod habet, ab alio ipsi auferri posset, Eiusque duratio ab alio penderet; id, quod ab Entis necessarii natura manifestissime abhorret.

109. Denique Dei aeternitas quamcumque successionem respuit. Nam 1° ubi nulla est mutatio, ibi nulla est successio; in Deo autem nulla mutatio est. 2° Id ipsum ex omnimoda perfectione Dei evidentissime consequitur. Etenim ens, cuius duratio, ac vita successive evolvitur, per vitales actus, quos successive promit, successive ad se perficiendum tendit, siquidem vivens per vitales actus semetipsum perficit. Atqui Deus est ens absolute perfectum. Ergo ab Eius duratione, ac vita successio quaevis amovenda est. Quocirca Dei aeternitas differentias omnes excludit, quae in tempore distingui solent, atque ideo

---

1 I, q. X, a. 1 ad 2.
2 *Enarr. in Ps. CI, Serm.* II, n. 10.

neque *prius*, neque *posterius* in ea admitti possunt, sed singula tum praeterita, tum futura veluti praesentia complectitur [1].

ART. III. — De immensitate Dei

110. Illud Dei attributum, quo Ipse, licet *sit supra omnia per excellentiam suae naturae* [2], tamen virtutem habet, ut sit in omnibus possibilibus rebus, et locis non solum *per potentiam, in quantum omnia Eius potestati subduntur*, et *per praesentiam, in quantum omnia nuda sunt, et aperta oculis Eius*, sed etiam *per essentiam, quia substantia sua adest omnibus, ut causa essendi* [3], appellatur *immensitas*.

111. Prop. *Deus est immensus*.

Probatur. Ex variis argumentis illud, quod s. Thomas ex immediata Dei operatione haurit [4], eligimus. Equidem Deus in omnibus operatur; Ipse enim est, qui omnibus dat *esse*, atque ita ut nihil durare possit, nisi Deum ipsum conservet, eademque vi, qua produxerat, ipsum perenniter tueatur. Ergo Deus est intime, ac substantialiter praesens omnibus rebus. Et sane, omne agens oportet ut coniungatur cum eo, in quod agit, vel per se, vel per suam virtutem; virtus autem Dei est ipsa substantia Dei, cum in Illo non sint accidentia. Ergo ipsa substantia Dei intime adest omnibus rebus [5]. Neque dicas Deum

---

[1] Id melius explicari non potest, quam verbis s. Petri Damiani (*Opusc.* 36, c. 8), ubi sic loquitur: « Omnipotenti itaque Deo non est heri, vel cras, sed hodie sempiternum, cui nihil desinit, nihil accedit, cui nihil est varium, nihil a se diversum. Illud hodie aeternitas est incommutabilis, indefectiva, inaccessibilis, cui videlicet nihil addi, nihil valet imminui. Et omnia, quae apud nos elabendo discurrunt, aut per temporum vicissitudines se variant, apud Illum hodie stant, et immobiliter perseverant. In illo scilicet hodie dies ille adhuc immobilis est, in quo mundus iste sumit originem: in illo etiam ille nihilominus est, quo iudicandus est per aeterni iudicii aequitatem ». Brevius s. Thomas: « Nunc aeternitatis invariatum adest omnibus partibus temporis »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. 2, a. 1 ad 4.

[2] I, q. VIII, a. 1 ad 1.

[3] *Ibid.*, a. 3 c. et ad 1. — [4] *Ibid.*, a. 1 c.

[5] « Ex parte Dei non invenitur diversitas in re; sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in Ipso Essentia, Virtus, et Operatio. Essentia autem Eius, cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura, nisi inquantum applicatur sibi per operationem; et secundum

posse operari in rebus per virtutem a se diffusam, adeoque sibi extrinsecam, atque a se distinctam; virtus enim, qua res creantur, atque conservantur, infinita sit oportet, atque ideo ipse Deus[1].

112. Quod si Deus *est in omnibus rebus*, ex eo quod dat *eis esse, virtutem et operationem*, ob eamdem rationem est *in omni loco*, quia *dat ei esse*, et *virtutem locativam*[2]. «Deo in loco esse convenit, et ubique, et non quidem, ut mensuratum loco, sed ut dans loco naturam locandi, et continendi; sicut dicitur esse in homine, in quantum dat homini naturam humanitatis, et in qualibet re esse dicitur, in quantum dat rebus proprium esse et naturam[3] ».

113. Ex hac argumentatione, qua Deum esse *ubique*, sive in omnibus rebus, et locis iam existentibus ostendimus, Eius *immensitas* quoque colligitur. Etenim Deus ideo rebus intime adest, quia illas creat: quapropter Eius

---

hoc, quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse: et quia operatio non deserit Virtutem Divinam, a qua exit, ideo dicitur esse in re per potentiam: et quia Virtus est ipsa Essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. 1, a. 2 *sol.*

[1] Idipsum sanctus Doctor probat ex eo, quod « cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus »; *Ibid.*, a. 1 ad 4. Unde s. Bonaventura (*In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. I, a. 1, q. 1 *ad arg.*) advertit quod, etsi agens creatum, ubi non est, operetur, tamen « non est simile in Deo. Nam si attendatur hoc in artifice creato, hoc venit ex defectu perfectionis; quia enim agens creatum limitatum est, et differt a sua virtute, potest operari per virtutem, ubi non est ».

[2] I, q. cit. a. 2 c.

[3] *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. 2, a. 1 *sol.* « Idem, ait s. Anselmus, est Esse Dei, et Potestas Eius. Sicut itaque Potestas Dei est semper, et ubique, ita quidquid est Deus, ubique, et semper est »; *De Fide Trin.*, c. 4. Dices: Prius intelligitur aliquid esse in loco, quam ibi operari; nam sicut operari sequitur esse, ita operari in loco sequitur esse in loco. Ergo praesentia Dei in omnibus locis ex Eius operatione haud recte infertur. At contra, sicut in corporalibus, licet substantia sit prior *quantitate*, tamen substantia corporea non est prius in loco, quam sit in eo quantitas, quia non est in loco, nisi per quantitatem; ita similiter licet in entibus spiritualibus prius concipiatur esse absolute, quam operatio, non tamen esse in loco, quia in eo non sunt, nisi per operationem. Cf Gonzalez, *Comment. et Disputat.*, Disp. XVI, p. 107, et 108, Neapoli 1637.

vis in rebus existendi non minor sit oportet, quam vis res creandi. Atqui, praeter res productas, Deus virtute pollet creandi quidquid est possibile. Ergo Deus vim habet existendi non solum in rebus iam creatis, sed in quacumque re possibili; ac proinde est immensus. Accedit quod Deus, cum infinitus sit, in sua *omnipraesentia*, aeque ac in suis perfectionibus, nullum determinationis gradum admittit.

114. Quo autem hoc Dei attributum recte intelligatur, haec prae oculis habenda sunt:

1° Essentia Divina, ut iam s. Thomas monuit, *est intra rem, quasi operans, et agens esse uniuscuiusque rei*, non vero *quasi pars veniens in constitutionem esse* [1].

2° Res creatae, ut alibi diximus, duobus tantum modis dici possunt esse alicubi, vel *circumscriptive*, vel *definitive*. Neutro ex his duobus modis dici potest Deus rebus creatis esse praesens. Non *circumscriptive*, cum non constet partibus, quae dividi, aut extendi possint [2]. Nec *definitive*, cum Eius praesentia nullo definiatur loco [3]. « Sic est Deus, ad rem inquit s. Augustinus, per cuncta diffusus... non tamen per spatia locorum, quasi mole *diffusus*, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo caelo totus, et in sola terra totus, et in caelo, et in terra totus, et in nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus [4] ». Itaque Deus longe alio perfectiori modo, licet inexplicabili, ubique esse dicendus est; quem ut aliqua ratione significemus, s. Gregorii, atque s. Ioan-

---

[1] *In lib. I Sent.*, Dist. cit. q. 1, a. 1 ad 1. Idem s. Augustinus innuit, ubi ait: « Incommutabili, excellentique potentia (est) et interior omni re, quia in Ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia Ipse est super omnia »; *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. 26, n. 48.

[2] « Deus, ait s. Thomas, omnem locum replet, non sicut corpus; corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus: sed per hoc, quod Deus est in aliquo loco, non excluditur, quin alia sint ibi; imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca »; I, q. VIII, a. 2 c.

[3] « Quia a nullo dependet, ait s. Bonaventura, nec dependere potest, a nullo diffinitur, nec potest diffiniri »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. II, a. 1, q. 2 *ad arg.* Unde Deus « dicendus est totus in quolibet loco, non tamen totaliter »; *Ibid.*, q. 1 *ad arg.*

[4] *Epist. ad Dardanum* CLXXXVII, c. IV, n. 14.

nis Damasceni verba adhibemus. « Incircumscriptus, ille inquit, Dei Spiritus omnia intra semetipsum habet; quae tamen et implendo circumdat, et circumdando implet: et sustinendo transcendit, et transcendendo sustinet [1] ». Iste autem vocat Divinitatem « omnia implentem, a nulla re comprehensam, imo vero ipsam universa complectentem, et continentem, ac praehabentem, substantias omnes sine pollutione penetrantem, ultra res omnes, et essentias longe provectiorem [2] ».

3° Quamvis universa creatarum rerum compages certis quibusdam finibus circumscripta sit, ideoque Deus finitae solum rerum compagi *actu* praesens sit; Divina tamen immensitas, quemadmodum paulo ante innuimus, aliorum Attributorum instar, infinita est; nam omnibus rebus possibilius praesentiam suam exhibendi virtutem habet [3]. Exinde quoque intelligitur Deum ab aeterno immensum esse, quamvis effectum nullum extra se produxisset, nullique proinde rei extrinsecae praesens esset; quia nimirum ab aeterno res producere, ipsisque adesse poterat. Neque ex eo, quod Deus *incipit*, *vel desinit esse in re*, aliquam mutationem Deo advenire argui potest; nam hoc, aiente Seraphyco Doctore, « solum est secundum rei mutationem, non secundum mutationem Eius, ut puta si, aere illuminato, intelligatur creari crystallus, radius incipit esse in eo, et, crystallo amoto, desinit esse, nulla facta mutatione in radio [4] ».

4° Deus extra mundum eodem modo est, quo fuit, an-

---

1 *Moral.*, lib. XVI, c. 5. — 2 *De Fide orthod.*, lib. I, c. 8.

3 « Illud, monet s. Bonaventura, cogitandum est, quod Divinum Esse sicut non potest cogitari habere terminum in duratione; sic non potest cogitari, nec debet habere terminum in existentia, et praesentialitate. Et sicut non potest cogitari habere intercisionem in duratione, sic nec in praesentialitate »; *Ibid.*, a. 1, q. 3 *ad arg.*

4 *Ibid.*, a. 1. q. 2 *resol.* Item, quemadmodum subdit ipse sanctus Doctor, « cum res movetur, Deum non dimittit, nec ad Deum accedit, nec Deus cum re venit; quia sic est in re, ut sit extra rem idem; ideo nec res Eum dimittit, nec novum invenit. Et hoc est intelligibile, si quis potest intelligere, quod Deus sit immensus, simplex, et infinitus. Quia enim est immensus, ita est intra, quod extra; quia simplex, secundum unum, et idem est intra, et extra; quia infinitus, ideo nec dimittitur, nec acquiritur aliud in re, nec ab Ipso itur ad Ipsum cum dimittitur, ut alibi, et alibi inveniatur »; *Ibid. ad arg.*

tequam ipsum mundum crearet. « Antequam, ait s. Augustinus, Deus faceret coelum et terram, ubi habitabat? In se, et apud se habitabat [1] ». Et s. Bernardus: « Ubi erat Deus, antequam mundus fieret? Ubi nunc est. Non est, quod quaeras ultra, ubi erat; praeter Ipsum nihil erat: ergo in seipso erat [2] ».

Art. IV. — De scientia Dei

115. Tria circa Divinam Scientiam enucleanda suscipimus, nempe illius existentiam, obiectum, et proprietates; in quorum tractatione illud s. Augustini memorare praestat: « Ne forte hoc a me, fratres, exspectetis, ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit ut angelus; et quomodo cognoscit, dicere non audeo, quoniam et scire non possum [3] ».

116. Prop. 1ª. *Admittenda est in Deo intelligentia.*

Probatur. « Immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiva [4], et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2° *de Anim.* dicitur, quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in 3° *de Anima.* Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis [5] ». Idipsum confirmatur 1° ex eo, quod Deus est *naturae institutor*, atque ideo finem rebus naturalibus praestituit, quae illum sibi praestituere non possunt; *non autem posset naturae finem praestituere, nisi intelligeret* [6]; 2° Ex eo, quod pulcherrimus mundi ordo summam in Deo intelligentiam manifestat [7]; 3° Ex eo, quod « Deo nulla perfectio deest, quae in aliquo genere entium inveniatur...; inter perfectiones autem rerum potissima est, quod aliquid sit intellectivum [8] ».

117. Prop. 2ª. *Deus intelligit, imo comprehendit se ipsum.*

Probatur prima pars. Divina essentia est maxime in se

---

[1] *In Ps. CXXII.* — [2] *De Consid.*, lib. V, c. 6.
[3] *Enarr. in Ps. XLIX*, n. 18.
[4] Cf *Anthrop.*, c. VII, a. 2, passim.
[5] I, q. XIV, a. 1 c. — [6] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 44.
[7] Cf p. 313. — [8] *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 5.

intelligibilis, atque, uti maxime intelligibilis, est intime praesens Divino intellectui, imo est Divinus Intellectus. Ergo [1].

118. *Probatur* altera pars. Rem aliquam comprehendere nihil est aliud, quam illam *ita perfecte cognoscere*, *sicut cognoscibilis est*. Atqui Deus tam perfecte cognoscit se ipsum, quam in se cognoscibilis est; quia « tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas Eius in existendo [2] ». Ergo.

119. Prop. 3ª. *Deus omnia alia cognoscit, tum quae actu sunt, tum quae actu non sunt, sed erunt, vel fuerunt, vel nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.*

Probatur. Deus, cum perfecte seipsum cognoscat, virtutem suam perfecte cognoscit; ac proinde cognoscit ea omnia, ad quae *sua virtus se extendit*, nam *virtus alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit* [3]. Atqui Virtus Divina ad omnia, quae sunt, vel esse possunt, se extendit. Ergo Deus omnia cognoscit, tum quae in aliqua differentia temporis existentiam habent, vel habuerunt, aut habitura sunt, tum quae sunt mere possibilia [4].

120. Circa ea, quae actu non sunt, advertendum etiam est ipsa, etsi *simpliciter* non sint, tamen aliquo modo esse; nam « ea, quae non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturae: sive in potentia activa, sive in passiva: sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi [5]». Atqui quidquid aliquo modo est, a Deo cognoscitur, quia, « cum Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine [6]». Ergo « et ea, quae sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo [7]». Itaque « quaecumque possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecumque Ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint [8]».

---

[1] *Ibid.*, c. 47. — [2] I, q. XIV, a. 3 c. — [3] *Ibid.*, a. 5 c.
[4] I, loc. cit. — [5] *Ibid.*, a. 9 c. — [6] *Ibid.* ad 2. — [7] *Ibid.*
[8] *Ibid.* c. Quoad animi cogitationes, ait etiam: « Sicut Deus cognoscendo suum *esse* . . . , cognoscit *esse* cuiuslibet rei; ita cognoscendo suum intelligere, et velle, cognoscit omnem cogitationem, et voluntatem »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 68. Iamvero, licet scientia Dei, ut mox dicemus, sit in se simplicissima, et maxime una, nihilominus secundum diversam habitudinem, quam concipimus habere ad sua

121. Ex his consequitur 1° Deum cognoscere infinita. Etenim « Deus suam virtutem perfecte cognoscit. Virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia, quae potest; cum secundum ea quantitas virtutis attendatur. Sua autem virtus, cum sit infinita, ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor [1]». 2° Cognoscere etiam futura contingentia, et libera; cum enim « Deus sciat omnia, non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua, vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura: sequitur, quod Deus contingentia futura cognoscat [2]». 3° Cognoscere etiam futura conditionata, nempe quae numquam fient, sed quae fierent, si a causis liberis impleretur conditio, quam non implebunt. Etenim huiusmodi futura non minus vera sunt, quam quae absolute futura sunt; imo futurum contingens est secundum rationem prius verum conditionate, quam absolute [3]. Ex. gr., si verum est quod Petrus, positus in talibus circumstantiis, peccet, certe, antequam in his positus esset, verum erat, quod, si in iis poneretur, peccaret [4].

---

obiecta, dividi solet in eam, quae dicitur *simplicis intelligentiae*, et eam, quae scientia *visionis* appellatur. Scientia *visionis* dicitur ea, qua Deus cognoscit res, quae in aliqua differentia temporis existentiam habent, vel habuerunt, aut habiturae sunt. Scientia vero *simplicis intelligentiae* est, qua cognoscit res mere possibiles, quae nec fuerunt, nec futurae sunt. « Quaedam, licet non sint in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. .. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae »; I, q. cit., a. 9 c.

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 69. — [2] I, q. cit., a. 13 c.

[3] Cf s. Aug., Lib. *De corrept., et gratia*, c. 8, n. 19, ubi ex verbis *Sap. Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius*, colligit praedestinatos singulari Dei beneficio ex hac vita morte immatura subtrahi, quos, si diutius viverent, in peccatum lapsuros, et exinde gratia, et salute privandos fore Deus praescivit. Unde sequitur Deo notum fuisse id, quod revera non contigit, contigisset autem certissime, si vita illorum longius producta fuisset. Hoc ipsum homines testantur, cum Deum precantur, ne illa noxia permittat, quae ipsos patraturos esse praevidet.

[4] Nonnulli ex Theologis, et Philosophis post Ludovicum Molinam, praeter scientiam *simplicis intelligentiae*, et scientiam *visionis*, aliam

122. Porro cognitionem contingentium cum Divinae Scientiae certitudine, et infallibilitate subsistere posse ex eo probatur, quod Deo futura omnia sunt ab aeterno praesentia. « Quis hominum, perbelle ait s. Augustinus, potest istam capere sapientiam, qua novit Deus omnia, ita ut nec ea, quae dicuntur praeterita, ibi praetereant, nec ea, quae dicuntur futura, quasi desint, expectentur, ut veniant; sed et praeterita, et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia? [1] » Hinc Deus futura, et contingentia aeque certo, ac illa, quae actu existunt, cognoscit [2].

---

admittunt, quam *mediam* vocitant, eam scilicet, per quam Deus futura libera cognoscit, quae ab aliqua conditione pendent. Scientia, inquiunt, ex obiecto discriminatur; futura autem libera, quae alicui conditioni illigantur, neque sunt obiectum scientiae *simplicis intelligentiae*, quae circa mere possibilia, et nunquam extitura versatur; neque scientiae *visionis*, quae res citra ullam conditionem extituras attingit. Unde concludunt futura illa conditionata pertinere ad scientiam aliquam, quae mediam veluti sedem occupet inter scientiam *simplicis intelligentiae*, et scientiam *visionis*. Alii vero in hanc scientiam, tamquam inutilem, invehuntur. Nam conditio, ex qua futura conditionalia pendent, vel ponenda est, vel non. Si primum, ipsa vere sunt futura, et ideo pertinent ad scientiam *visionis*. Si alterum, tunc numquam existent, et mere possibilia sunt, proindeque ad scientiam *simplicis intelligentiae* referuntur. Ergo, concludunt, prorsus inutilis est scientia, quae dicitur *media*.

[1] *De Trin.*, lib. XV, c. 7, n. 13. Hinc s. Anselmus: Praescientia Dei non proprie dicitur praescientia; cui enim omnia sunt semper praesentia, non habet futurorum praescientiam, sed praesentium scientiam »; *Dialogus de casu diaboli*, c. 21.

[2] Ad huius rei penitiorem intelligentiam praestet Aquinatem audiri: « Contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundum quod iam in actu est; et sic non consideratur, ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Sortem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur, ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo, nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit con-

123. Rursus certitudo, et infallibilitas Scientiae Divinae futurorum contingentiae minime obstat. Contingens enim, ut cum Aquinate loquamur, cum a Deo, prout actu est *in sua praesentialitate*, cognoscatur, sic necessarium *erit esse, sicut necessarium est* Sortem sedere ex hoc, quod *Sortes sedere videtur*. Iam haec necessitas contingentiam rerum haud tollit, siquidem non est necessitas *absoluta*, sed *consequens*, qua nempe *omne quod est, dum est, necesse est esse*. Quare, sicut haec enunciatio, *Quod videtur sedere, necesse est sedere*, accipienda est *in sensu composito*, non autem *in sensu diviso*, ita haec enunciatio, *Quod Deus scit faciendum, illud necessario fiet* [1].

124. Exinde etiam illa, quae in medium affertur, difficultas extricatur, nempe qui fieri potest, ut creaturarum actiones, dum a Deo iam futurae praevidentur, sint liberae [2]. Sane futura a Deo praevisa, ut iam diximus, et certo, et infallibiliter, non tamen necessario fient. « Sicut tu, ut s. Augustini verba adhibeamus, memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt; sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt [3]». Quin immo tantum abest, ut praescientia Dei imponat causis liberis necessitatem, ut potius ab ipsa Dei praescientia conservetur li-

---

tingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse. Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione. qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia Eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur Divino conspectui secundum suam praesentialitatem: et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata »; I, q. XIV, a. 13 c.

[1] *Ibid.* ad 2, et *Contr. Gent.* lib. I, c. 67.

[2] Haec difficultas paganis philosophis tanta visa fuit, ut nonnulli propterea hominem liberum esse negarent, atque e contrario alii cum Cicerone potius Dei praescientiam in dubio ponerent, ita ut, aiente s. Augustino (*De Civ. Dei,* lib. V, c. 9), *dum homines voluerint facere liberos, fecerint sacrilegos*. Damiron, hodiernae scholae eclecticae patronus, illorum litem hoc modo componit: *Procul dubio et Deus praevidet futura, et homo liber est; Deus enim non praenoscit, nisi ea, quae necessario futura sunt*. Mira sane, et prorsus eclectica conciliatio!

[3] *De lib. arb.,* lib. III, c. 4, n. 11.

bertas. Etenim, ut idem sanctus Doctor argumentatur, futura eodem modo reipsa futura sunt, quo a Deo per praescientiam futura cognoscuntur. Atqui praescivit Deus quaedam libere eventura; neque enim praescientia Dei naturam nostrae voluntatis destruit, quae « voluntas non esset, nisi esset in nostra potestate ». Ergo illa libere evenient. « Non igitur per Dei praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia Ille, cuius praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit[1] ».

125. Prop. 4ª. *Nullus ex iis defectibus, qui in scientia humana reperiuntur, imo perfectiones illis oppositae in scientia Divina insunt.*

Probatur. Quatuor praesertim defectus in scientia humana reperiuntur: 1° quod est accidentalis; 2° quod ab obiecto suo pendet, et a rebus ipsis hauritur; 3° quod demonstrationibus conficitur; 4° quod est multiplex, et pro varietate obiectorum cognitorum variatur. Atqui scientia Dei est substantialis; non hauritur a rebus, quas cognoscit, sed ipse Deus omnia in sese, et in natura sua cognoscit; est intuitiva, non discursiva; est unica, ac simplicissima, ac in se omnino immutabilis. Ergo.

126. *Probatur minor* quoad singulas partes: 1° Nulla in Deo compositio esse potest, nihilque in Eo est, nisi simplicissima, et perfectissima substantia. Ergo scientia Dei non est aliud, quam ipsa Dei substantia.

2° Deus, ut diximus, perfecte comprehendit suam Essentiam, quae prima omnium rerum causa est. Atqui ad perfectam comprehensionem alicuius causae requiritur, ut in ea sic cognita omnes eius effectus cognoscantur. Ergo Deus non haurit scientiam a rebus, sed omnia in ipsa sua Natura cognoscit[2].

---

[1] *Ibid.* c. 3, n. 8. « Non propterea, alibi ait, nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quidquid futurum esset in nostra voluntate. Non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit, profecto, et illo praesciente, est aliquid in nostra voluntate »; *De Civ. Dei*, loc. cit. Exinde concludit: « Quocirca nullo modo cogimur, aut, retenta praescientia Dei, tollere voluntatis arbitrium, aut, retento voluntatis arbitrio, Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum; sed utrumque amplectimur, utrumque fideliter, et veraciter confitemur »; *Ibid.*, c. 10.

[2] « Licet, s. Ambrosius inquit, omnia coelestia et terrestria ac mi-

3° In cognitione discursiva, quae, ut diximus [1], quidam motus est, intellectus ex potentiali ad actualem conclusionis cognitionem progreditur, atque hanc non eodem actu, ac praemissas, sed novo actu, qui illi succedit, cognoscit [2]. Atqui neque aliquid in potentia, neque actuum pluralitas in Deo admitti potest. Ergo scientia Dei non est discursiva. Praestat verba D. Thomae proferre: « Scientia, quae in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis. et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem eius pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit, nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus, cum motus non sit, nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus [3] ».

---

nima quaeque perspiciat Deus, nihil tamen extra se intelligere, sed singula in se intueri dicitur »; *Tract. in Symb.*, c. I. Exinde illud etiam consequitur, quod Deus res cognoscit *non solum quantum ad id, quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quae res distinguuntur*. Etenim, « cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei Essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal; vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur, cum Essentia Dei habeat in se quicquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius; Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum Divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret, quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio »; I, q. XIV, a. 6 c. Cf ibid. ad 1.

[1] *Logic.*, p. I, c. III, a. 1, p. 37 vol. I.

[2] Cf *Criteriol.*, c. IV, a. 3, p. 253 sq vol. I.

[3] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 1 ad 4. Id ipsum iam s. Augustinus adnotaverat. « Cum dempsero, inquit, de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem...

4° Cum Scientia Dei sit Eius substantia, et haec sit unica, et simplicissima, ac in se omnino immutabilis, sequitur ut et de Scientia Eius idem omnino dicendum sit. Quapropter Deus unico, et simplicissimo intuitu omnia ab aeterno, et eodem semper, ac invariabili modo cognoscit[1].

127. Qua in re notatu dignum est hanc simplicitatem, et immutabilitatem Scientiae Divinae haud impedire, quominus *plures ideas* in Mente Divina esse dicatur. Sane, ex eo quod Deus, ut paulo ante adnotavimus, res secundum proprias rationes earum cognoscit[2], « sequitur, quod in Mente Divina sint plures ideae[3] »; id autem *Divinae simplicitati non repugnat*, nam non est contra simplicitatem Divini Intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem Eius esset, si « per plures species Eius intellectus formaretur[4] ».

Cum haec cuncta detraxero, et reliquero solam vivacitatem certae, atque inconcussae veritatis, una, atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis; imo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero; insinuatur mihi utcumque scientia Dei »; *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, lib. II, q. 2, n. 3.

[1] Audiatur s. Petrus Damianus: « Nec novum aliquid ab Eo per temporis momenta recedit. Sed nec diversis obtutibus diversa considerat, ut cum intendit praeteritis, vacet a praesentibus, vel futuris; vel rursus cum praesentia, sive futura considerat, oculos a praeteritis avertat; sed uno dumtaxat, ac simplici praesentissimae Maiestatis intuitu simul omnia comprehendit, neque hoc confuse, atque inexplicite, sed omnia discernit, ac iuxta proprietatem suam quaeque distinguit »; *Opusc.* XXXVI, c. 7.

[2] P. 351, not. 2. S. Thomas (I, q. XV, a. 2) pro hac sententia utitur auctoritate s. Augustini docentis singulas res creatas *propriis rationibus* conditas, easque rationes in mente Creatoris existere (*Qq. LXXXIII*, q. 46). Cuius sententiae fuere etiam Clemens Alex., Cyrillus Hieros., Cyrillus Alex., Origenes, Ioan. Damascenus, Anselmus, aliique. Cf Petavium, *De theologio. Dogmatibus, De Deo*, lib. IV, c. II.

[3] I, loc. cit.

[4] *Ibid*. Quare haec idearum pluralitas non quidem ad formam intellectualem, quae mentem ad cognitionem determinat, quasi haec forma una non sit, sed ad res intellectas refertur. Id clarioribus verbis sanctus Doctor monuit hoc in loco: « Cum hoc nomen *idea* nominet Essentiam Divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, Divina Essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur quod est alia idea, vel ratio, qua creatur homo, et equus; et exinde sequitur quod secundum respectum ad

128. Prop. 5ª. *Scientia Dei est causa rerum.*

Probatur. Ita se habet Scientia Dei ad res, quas Ipse producit, sicut scientia artificis ad res, quae arte fiunt. Atqui scientia artificis est causa rerum, quae arte fiunt. Ergo scientia Dei est causa rerum, quas Ipse producit[1].

129. Insuper, veritas, et certitudo cognitionis rerum, quae illas non facit, sed factas sumit, ab illis pendet, et mensuratur; quapropter si scientia Dei causa efficiens rerum non esset, veritas, et certitudo eius a rebus penderet, et mensuraretur. Atqui id omnino falsum esse paulo ante ostendimus. Ergo[2]. Hinc s. Thomas discrimen inter

---

plures res, quae Divinam Essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis Essentia imitata sit una. Verbi gratia, sicut ex praedictis patet, quidquid perfectionis in rebus est, hoc totum Deo secundum unum, et idem indivisibile convenit, scilicet esse, vivere, et intelligere, et omnia huiusmodi. Cum autem omnes creaturae imitantur ipsam Essentiam quantum ad esse, non tamen omnes quantum ad vivere; nec iterum illa, quae imitantur Ipsam quantum ad esse, eodem modo esse participant, cum quaedam aliis nobilius esse possideant; et ex hoc efficitur alius respectus Essentiae Divinae ad ea, quae habent tantum esse, et ad ea, quae habent esse, et vivere, et similiter ad ea, quae diversitatem esse habent; et ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit Essentiam suam ut imitabilem per hunc, vel illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim, ut ex dictis patet, nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVI, q. II, a. 2 *sol.* Praestat haec alia sancti Doctoris verba audire: « Deus, per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem suae essentiae producit. Unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur Divinam Essentiam. Unde essentia non accipitur absolute ab intellectu Divino, ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam Divinam Essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera: et ideo ipsa Divina Essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas; et est quidem una ex parte Essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad Ipsam »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. III, a. 2 c.

[1] I, q. XIV, a. 8 c. Cf s. August., Tract. I *In Ioann. Ev. cap. I*, n. 17.

[2] « Quae sunt, inquit s. Gregorius M., non ab aeternitate Eius

scientiam nostram, et scientiam Divinam ex eo etiam assignat, quod « sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia nostra, et mensura eius; ita scientia Dei est prior, quam res naturales, et mensura ipsarum [1] »; atque alibi res ideo veras esse docet, quia Intellectui Divino, a quo pendent, *adaequantur* [2].

130. Iamvero scientia Dei est causa rerum « secundum quod habet voluntatem coniunctam »; secus hoc ipso, quod res a Deo scirentur, existerent; ideoque omnia possibilia extarent; id quod penitus falsum est. Hinc « scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis [3] ». Exinde facile intelliges 1° scientiam Dei non esse causam peccati; siquidem illius deformitatem, ut in capite quinto dicemus, Deus non vult, et approbat, sed dumtaxat permittit [4]; 2° quamvis scientia Dei sit aeterna, tamen creaturas non esse ab aeterno; nam « quia res procedunt a scientia, mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quandocumque est scientia, sed quandocumque voluntas determinat [5] ».

131. Insuper quidem effectus *proveniunt a Scientia Dei, mediantibus causis secundis*. Quoniam vero « omnis effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae..., ideo res scitae a Deo procedunt ab Eius scientia per modum voluntatis, et per modum causarum

---

videntur, quia sunt, sed ideo sunt, quia videntur »; *Moral.*, lib. XX, c. 23; cf lib. XXXII, c. 6.

[1] I, q. XIV, a. 8 ad 3. Id ipsum s. Augustinus docuit iis verbis: « Nos itaque quae fecisti, videmus, quia sunt; Tu autem, quia vides, ea sunt »; *Confess.*, lib. XIII, c. 35, n. 53. Et alibi: « Iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset »; *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 10.

[2] I, q. XVI, a. 1. — [3] I, q. XIV, a. 8 c.

[4] « Quaedam, ait idem Afer Doctor, facit Deus, et ordinat: quaedam vero tantum ordinat. Iustos et facit, et ordinat: peccatores autem, in quantum peccatores sunt, non facit, sed ordinat tantum » (*Lib. imperf. De gen. ad litt.*, c. 5, n. 25). Id ex eo amplius declaratur, quod « per hoc ipsum, quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae » (I, q. cit., a. 10 c.); siquidem « malum non est per se cognoscibile: quia de ratione mali est, quod sit privatio boni » (ibid., ad 4). Quare « scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum »; ibid., ad 2.

[5] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. II, a. 14 ad 2.

*

secundarum, nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur[1] »; ex quo consequitur non omnes res a Deo scitas esse necessarias, licet scientia Dei necessaria sit[2].

ART. V. — De voluntate Dei

132. Ea, quae circa Dei Voluntatem scitu potiora sunt, sequentibus propositionibus complectimur:

Prop. 1ª. *Admittenda in Deo est voluntas, praestantiori autem modo, quo in nobis est.*

Probatur prima pars. Quaelibet res ita natura sua comparata est, ut si perfectionem sibi consentaneam assecuta sit, in ea quiescat; sin ea careat, ipsam assequi nitatur. « Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas... Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in Eo intellectus[3] ».

133. Praeterea, si Deus voluntate careret, pluribus, monente s. Bonaventura, destitueretur, perfectionibus. Etenim 1° dominium in res creatas exercere non posset, nam *voluntas est illud, penes quod residet potestas*; 2° non esset felicissimus; siquidem « voluntas est, in qua consistit voluptas summa, sive felicitas; beatus enim est qui habet omne quod vult; unde nihil delectatur, nisi habens voluntatem, vel aliquid simile voluntati »; 3° iustitia Ei non esset attribuenda; nam « voluntas est illud, penes quod residet iustitia, et aequitas; iustitia enim non est aliud, quam rectitudo voluntatis; unde non habentia voluntatem non sunt capacia iustitiae »; 4° summa liberalitas Ei esset deneganda, quia « voluntas est vis, secundum quam attenditur summa liberalitas; omnis enim liberalitas venit ex amore, sed constat quod amor est actus voluntatis[4] ».

---

[1] Ibid. c. — [2] Ibid. ad 3. — [3] Cf s. Thom., I, q. XIX, a. 1 c.

[4] *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, a. 1, q. 1 *in arguendo.* Distinguenda autem est, ut s. Thomas docet, voluntas, quae *proprie*, et quae *metaphorice* de Deo dicitur. « Voluntas proprie dicta, ait, vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphorice dicta voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur » (I, q. XIX, a. 11 c.). Itaque voluntas beneplaciti est actus interior eiusdem Divinae Volun-

134. Altera pars ex infinita simplicitate Dei colligitur, atque perspicuis verbis ab eodem Seraphyco Doctore ita explicatur: « Voluntas in nobis est per differentiam a substantia, et actu; et per distantiam a fine. In Deo autem per omnimodam indifferentiam horum, scilicet substantiae, virtutis, actus et finis. Et quia in nobis est per differentiam a substantia, et ab actu, ideo aliis est praesidens, et secundum diversos actus variabilis. Propter differentiam enim a substautia, in qua possunt et aliae potentiae radicari, praesidet aliis potentiis, ut sensui, et appetitui. Propter differentiam ab actu, est variabilitas secundum alterationem affectionum. In Deo autem neutrum, et ideo nec regit inferiores potentias, nec habet variari secundum affectiones varias. Et quia in nobis est per distantiam a fine, inde est, quod est indigens, et ideo in ea est fuga, et appetitus, et cadit in ea tristitia, et malitia, quia potest a fine obligari, cum non sit illi coniuncta. In Deo nec fugam, nec appetitum [1] habet, nec tristitiam, nec malitiam, sed omnimodam laetitiam, et iustitiam [2] ». Hinc etiam illud intelligitur, voluntatem in Deo esse, non *ut quaerat finem*, *sed ut quiescat in illo* [3].

---

tatis. Quoniam vero homines per aliqua signa, quae sunt *operatio*, *permissio*, *praeceptum*, *prohibitio*, *consilium*, voluntatem suam exprimere solent; ita metaphorice in Deo dicimus *voluntatem* illud, quod in nobis signum voluntatis est. Haec autem voluntas signi « tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti. Quaedam enim est voluntas signi, quae numquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio, quae permittit mala fieri, cum mala fieri numquam velit; quaedam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quaedam vero quandoque incidit, et quandoque non, sicut praeceptum, prohibitio, et consilium » (*Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XXIII, a. 3 ad 6). Cum vero dicitur voluntatem signi non semper *incidere in idem* cum voluntate beneplaciti, hoc intelligendum est, non quatenus cum nulla voluntate beneplaciti, sed quatenus cum illa, quae nobis videtur, non coniungitur. E. g., cum Deus praecepit Abrahamo, ut filium suum Isaacum immolaret, putabat ille Deum velle huiusmodi sacrificium; at non haec erat in Deo voluntas beneplaciti, sed ut manifesta fieret Abrahami fides, et obedientia. Ita etiam Deus permittit peccatum, Eius tamen voluntas beneplaciti non est peccatum, sed, ut postea dicemus, bonum, quod ex peccato eruit.

[1] « Appetitus, subdit s. Thomas, proprie est rei nondum habitae »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 1 ad 1.

[2] *Loc. cit.*, *in resol.*

[3] « Dicendum, subdit s. Thomas, quod voluntas in nobis pertinet

135. Prop. 2ª. *Obiectum primarium Divinae Voluntatis est ipsa Divina Essentia; secundarium sunt res extra Deum.*

Probatur prima pars. 1° « Bonum intellectum est obiectum voluntatis. Id autem, quod a Deo principaliter intelligitur, est Divina Essentia. Divina igitur Essentia est id, de quo principaliter est Divina Voluntas [1] ».

2° « Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis; nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia Ipse est summum bonum. Ipse igitur est principale volitum suae Voluntatis [2] ».

136. *Probatur* altera pars. Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia. Igitur similiter principaliter vult se, et volendo se, vult omnia alia [3] ».

137. Prop. 3ª. *Divina Bonitas est Deo sola ratio volendi quaecumque extra se vult.*

Probatur. Illud, quod voluntas propter seipsum vult, est unica ratio, qua cetera velit; hinc ultimus finis, cum propter se appetatur, ratio est, cur cetera appetantur. Atqui illud, quod Dei voluntas propter seipsum vult, est Eius Bonitas. Ergo [4].

138. Praeterea, si Divina Voluntas aliqua ratione a bonitate creata moveretur, amor, quo diligeret creaturas, non tantum effectivus, sed etiam affectivus esset; siquidem amor effectivus bonitatis obiecti, cum ipse sit, a quo illa oriatur, nequit ab ipsa allici, seu moveri. Atqui amor, quo Deus diligit creaturam, non est affectivus, sed tantum effectivus [5]; nam amor affectionis trahit, et trans-

ad appetitivam partem. Quae, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat, quae non habet; sed etiam ut amet, quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum, quod est Eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam »; I, q. XIX, a. 1 ad 2.

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 74. — [2] Ibid.— [3] Ibid., c. 75.

[4] I, q. cit., a. 1 ad 3. Exinde etiam sanctus Doctor infert obiectorum multitudinem, quae Deus vult, Eius infinitae simplicitati minime obstare. Nam « sicut intelligere Divinum est unum, quia multa non videt, nisi in uno; ita velle Divinum est unum, et simplex; quia multa non vult, nisi per unum, quod est Bonitas sua »; ibid., a. 2 ad 4.

[5] « Quia voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea

format amantem in amatum; dum e contrario Deus omnia trahit ad seipsum, repugnatque Ipsum in creaturam transformari. Ergo Divina Voluntas nullo modo a bonitate creata movetur.

139. Prop. 4ª. *Deus necessario seipsum, libere autem res extra se vult.*

Probatur prima pars. Voluntas necessario inhaeret ultimo fini, ita ut oppositum nequeat velle. Atqui Divinae Voluntatis non est alius finis, quam ipse Deus. Ergo Deus necessario vult se ipsum.

140. Praeterea, « omnis perfectio, et bonitas quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter. Diligere autem Deum, est summa perfectio rationalis creaturae, cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est; ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse [1] ».

141. *Probatur* altera pars. Voluntas necessario vult ea, sine quibus finis esse non potest; non autem ex necessitate, sed libere vult ea, sine quibus finis esse potest. Atqui Deus *vult alia a se, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Bonitas* autem *Dei est perfecta, et esse potest sine aliis, cum nihil Ei perfectionis ex aliis accrescat.* Ergo Deus res extra se non necessario, sed libere vult [2].

142. Porro perspicuum est tum potestatem faciendi malum, tum deliberationem, tum mutationem a Divina libertate amovendas esse. Sane 1° « ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum, vel malum; sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere, vel non facere possit. Et hoc Deo convenit; bona enim, quae facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest [3] ». 2° Deliberatio, seu inquisitio rationum ex defectu cognitionis oritur; quocirca,

---

movetur sicut ab obiecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso, bonitas eius vel vera, vel aestimata provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari, quod habet, et addi, quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens, et creans bonitatem in rebus »; I, q. XX, a. 2 c.

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 80.

[2] I, q. XIX, a. 3 c. Cf *Cosmol.*, c. VII, a. 2, p. 172.

[3] *In lib. II Sent.*, Dist. XXV, q. I, a. 1 ad 2.

cum in Deo cognitio sine discursu sit, etiam electio in Ipso est sine deliberatione. 3° Item libertas electionis in eo consistit, ut eligens illo, quo eligit, momento possit, prout mavult, eligere, vel non eligere. At, iam posita illa electione, cum Enti omniscio nulla deinceps innotescere possit prudens ratio mutandi sententiam, electio illa immota manet. Quocirca ratio, cur Deus sententiam non mutet, non defectus liberae electionis, sed plenitudo perfectionis est, qua fit, ut nihil novi umquam possit addiscere [1].

143. Illud etiam observandum est, liberam volitionem Dei spectari posse aut ratione entitatis Divinae, quatenus nempe est in Deo, aut ratione *terminationis* ad creaturas. Si priori modo consideretur, est quidem necessaria, sin altero modo, est libera. Quare illud, quod actus Dei liber addit supra necessarium, non est aliud, nisi relatio huius actus ad creaturas, scilicet habitudo, seu respectus, et *terminatio* ad creaturas. Rursus haec *terminatio* potest ex parte Dei, et ex parte creaturarum spectari. Si ex parte Dei consideretur, quatenus est actio vitalis, et intrinseca, non distinguitur ab ipsa substantia Dei; si vero ex parte creaturarum, est aliquid defectibile, seu, quod deesse possibile sit.

144. Ex his, quantum tenuitas nostrae mentis patitur, illa expeditur difficultas, quomodo nempe actus liber sit Deo internus, et tamen, cum liber sit, possit esse, vel non esse. Sane, cum in relatione Divini actus ad creaturas, duplex respectus sit distinguendus, alter ex parte Dei, sub qua ratione intrinsecus est, ita tamen ut ordinem ad creaturas habeat, alter ex parte creaturae, sub qua ratione est mere extrinsecus, dicendum est actum liberum Deo internum posse esse, vel non esse, non quidem ratione entitatis, nec ratione solius merae terminationis extrinsecae, quia haec actum intrinsece liberum constituere non potest, sed ratione terminationis intrinsecae ad aliquid extrinsecum [1]. Quare Divina libertas consistit in intrinseca in-

---

[1] « Dicendum quod Voluntas Divina se habet ad opposita, non quidem ut aliquid velit, et postea nolit, quod Eius immutabilitati repugnaret, nec ut possit velle bonum, et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret, sed quia potest hoc velle, et non velle »; *De Ver.*, q. XXIV, a. 3 ad 3.

[2] Circa hanc quaestionem cf Gonet, *Op. cit.*, tract. IV, c. 2.

differentia relationis Divini actus ad obiecta extrinseca.

145. Obiic. 1° Deus vult alia a se propter Bonitatem suam. Atqui Deus Bonitatem suam necessario vult. Ergo Deus necessario vult alia a se.

146. Resp. *Dist mai.*, ita tamen, ut sine illis Bonitas sua esse possit, *conc. mai.*, ita ut sine illis esse non possit, *neg. mai.; conc. min. Neg. cons.* « Licet Deus ex necessitate velit Bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter Bonitatem suam; quia Bonitas Eius potest esse sine aliis [1] ». Id ex eo magis perspicuum fit, quod Deus « non agit propter suam Bonitatem, quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet; quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis [2] ».

147. Obiic. 2° In Deo intellectus, et voluntas non distinguuntur. Ergo sicut Deus quidquid intelligit, necessario intelligit, ita quidquid vult, necessario vult.

148. Resp. *Dist. ant.*, si considerentur in ipso Deo, *conc. ant.*, si considerentur relata ad res, *neg. ant. Neg. cons.*, et *paritatem*. Hanc obiectionem s. Thomas iam sibi proposuit, et luculenter confutavit. Porro sanctus Doctor advertit, intelligere, et velle non distingui inter se, si considerentur in Deo, quippe quod, prout in Deo sunt, unum, idemque sunt cum Essentia Divina; sed si relata ad res considerentur, unum ab altero distingui. Etenim, quoniam cognitio, ut saepe diximus, in ipso subiecto cognoscente tota perficitur, perspicuum est res a Deo sciri, prout ipsae in Eo sunt; atqui quidquid in Deo est, ab Eius Essentia realiter non distinguitur; ergo res, prout a Deo sciuntur, ab Essentia Dei non discriminantur. Unde *Divinum scire* idem est, ac *Divinum Esse*. E contrario, *Divinum velle* ad res relatum idem non est, ac *Divinum Esse*; nam voluntas Dei ad res refertur, prout hae sunt in seipsis; res autem, prout sunt in seipsis, ab Essentia Dei realiter distinguuntur. Ex quo facile conficitur Deum non velle res, quae extra se sunt, eadem necessitate, qua illas scit, quia quidquid est unum cum Essentia Dei, est absolute necessarium, sed quidquid existit extra Deum, non est absolute necessarium [3].

---

1 S. Thom., I, q. XIX, a. 3 ad 2.

2 *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 15 ad 14.

3 « Dicendum, quod sicut Divinum Esse in se est necessarium, ita

149. Obiic. 3° Cousinus: Deus est causa absoluta. Ergo non potest non producere res extra se.

150. Resp. *Neg. cons.* Re quidem vera ex notione causae absolutae illud tantum inferendum est, Deum virtute res creandi non ab alio donari, sed vi suae naturae frui; numquam vero Illum necessario res creare. Quinimmo eo ipso, quod Deus est causa absoluta, summa Eius libertas innotescit; Ens enim absolutum, cum sibi plenissime sufficiens sit, nullam necessariam relationem cum re extrinseca involvit[1].

Art. VI. — De potentia Dei

151. Nomine *potentiae Dei*, ut cuique compertum est, non ntelligitur potentia *passiva*, quae est *principium patiendi ab alio*, sed potentia *activa*, quae est *principium agendi in aliud*[2]. Scilicet potentia Dei est « ipsa scientia, vel voluntas Divina, secundum quod est principium effectivum[3] ».

152. Ut haec notio Divinae Potentiae dilucidius explicetur, memoria revocandum est ad operationem agentis intellectualis finiti concurrere intellectum, et voluntatem, veluti principia mediata, atque potentiam, quae opus exequitur, tamquam principium immediatum. Iam « potentia non ponitur in Deo, ut aliquid differens a scientia, et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id, quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt[4] ». Insu-

---

et Divinum velle, et Divinum scire. Sed Divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem Divinum velle ad volita; quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo; non autem, secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult »; I, q. XIX, a. 3 ad 6.

[1] Alias obiectiones vid. in *Cosmol.*, loc. cit., p. 173-175.

[2] Cf s. Thom., I, q. XXV, a. 1 c.

[3] *Ibid.* ad 4. Hinc dicimus Deum intelligendo, et volendo res extra se producere, atque omnia, quae operatur, operari, secundum illud *Ps.* CXLVIII, v. 5: *Ipse dixit, et facta sunt; Ipse mandavit et creata sunt.* — [4] Loc. cit.

per « actio Dei non est aliud ab Eius potentia, sed utrumque est Essentia Divina[1] ». Ex quo illud etiam consequitur, Divinam Potentiam esse quidem principium effectuum, qui per ipsam producuntur, non vero principium actionis, qua res producuntur; nam actionis, quae ipsa Divina Essentia est, nullum principium esse potest[2].

153. Prop. *Potentia Dei est infinita.*

Probatur. « Unumquodque, secundum quod est actu, et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius[3] ». Quapropter « unumquodque tantum abundat in virtute agendi, quantum est in actu[4] ». Atqui Deus est actus infinitus. Ergo.

154. Praeterea, « in omnibus agentibus hoc invenitur, quod, quanto aliquod agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum... Unde, cum ipsa essentia Divina, per quam Deus agit, sit infinita; sequitur, quod Eius potentia sit infinita[5] ». Exinde sequitur Dei Potentiam ad omnia, quae sunt absolute possibilia, producenda parem esse. Cuilibet enim potentiae activae respondet velut obiectum proprium quoddam *possibilis* genus; *sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, ad esse calefactibile*; Divinae igitur potentiae, quae est infinita, respondeat necesse est obiectum, quod omne genus excedit, seu quicquid rationem entis habere potest. Atqui huiusmodi est quodcumque est absolute possibile. Ergo Divina Potentia ad omnia, quae sunt absolute possibilia, extenditur[6].

---

[1] *Ibid.* ad 2. « Cf locum s. Anselmi cit. p. 343, not. 3. Qua in re s. Thomas monet *non oportere quod potentia Dei semper sit coniuncta effectui*, *sicut nec quod creaturae fuerint ab aeterno*; siquidem « Potentia Dei semper est coniuncta actui, idest operationi: nam operatio est Divina Essentia; sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis, et ordinem Sapientiae »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. I, a. 1 ad 8.

[2] I, loc. cit. ad 3.—[3] I, q. cit., a. 1 c.

[4] *Qq. dispp.*, loc. cit., a. 2 c.—[5] I. q. cit., a. 2 c.

[6] *Ibid.*, a. 3 c. Exinde perspicitur magno in errore versari Abaelardum, aliosque, qui, ut in *Cosmologia* (c. VIII, a. 1, p. 179, not. 1, et p. 180, not. 2) adnotavimus, Deum non potuisse alia efficere, quam quae fecit, nec plura his, quae fecit, blaterant. Sane omnis virt perfecta ad ea omnia porrigitur, circa quae proprius eius effec

155. Diximus *ad ea, quae sunt absolute possibilia*; nam ea, quae sunt *absolute, sive intrinsecus impossibilia*, ad Divinae Omnipotentiae obiectum non pertinent. En quomodo ad hanc rem s. Thomas argumentatur : « Hoc , quod est affirmationem , et negationem esse simul , rationem entis habere non potest , nec etiam non entis ; quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse: unde nec principaliter, nec ex consequenti potest esse terminus alicuius potentiae activae . . . . Cum Deus sit actus maxime , et principale

---

versatur; sicut perfectus artifex ea omnia potest efficere , quae suae artis propria sunt. Est autem Virtus Divina infinite perfecta , atque proprius Eius effectus est quidquid habet rationem entis. Igitur ea omnia Deus potest efficere , quibus ratio entis non repugnat. Ratio autem entis iis tantum repugnat , quae contradictionem involvunt. Quidquid ergo contradictionem non implicat, potest a Deo fieri. Iam vero multa sunt in rebus creatis, quae, si essent, nullam conceptuum pugnam involverent , sicut patet praesertim circa numerum , quantitatem , et distantias stellarum, aliorumque corporum , in quibus , si aliter se haberet ordo rerum , nulla esset contradictio. Haec igitur possunt a Deo fieri (cf *Contr. Gent.*, lib. II, c. 22). Ad haec « tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis , sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed Divina Bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde Divina Sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere, quam quae fecit » (I, q. cit., a. 5 c). Sciendum autem est Abaelardum in hunc errorem devenisse ex sententia Diodori Croni (cf Cic., *De Fato*, c. 7), quae in recenti philosophia Hobbesium, Spinosam, et Robinetum praecipuos fautores habuit, nempe non aliud possibile esse , quam quod aut est , aut futurum erit. At vero haec sententia, praeterquam quod in se absurda est, tollit enim omne discrimen inter possibile , et actuale , ad absurda , atque exitialia consectaria ducit ; nam omnem libertatem et in homine , et in Deo destruit , quia id , quod est possibile , necessario huiusmodi est; possibile enim et impossibile dicuntur secundum convenientiam, vel repugnantiam terminorum; et ideo si non aliud est possibile, quam quod est, aut futurum erit, sequitur, quidquid est, aut futurum erit, esse necessarium. Neque id diffitentur Spinosa, Robinetus, aliique recentes, quippe qui hac theoria ad necessitatem creationis insinuandam utuntur. Atque, de veteribus, qui sententiam illam asseruerunt , ita loquitur s. Thomas: « Ratio huius positionis esse videtur, quod omnia ex necessitate contingerent secundum aliquam commixtionem causarum : et sic , si omnia ex necessitate eveniunt , sequitur , quod ea, quae non eveniunt, non possibile est esse »; *In lib. IV Met.*, lect. III.

ens. . . , Eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio, et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum, in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae, sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit; propter quod dicitur a quibusdam, quod Deus potest facere, sed non potest fieri [1] ».

156. Hac in re quaestio illa in medium affertur, utrum, necne ab ipsa Potentia Dei interna rerum possibilitas sit repetenda. Iam veritati consentaneum est internam rerum possibilitatem non ex Divina Potentia, sed ex non repugnantia terminorum ducendam esse. Ubi quaestionis status bene est definiendus. Cum dicimus, possibilitatem rerum a Divina Omnipotentia non repeti, dependentiam essentiae rerum a Deo, qui est primum ens, haud excludimus; sed ex modo nostro concipiendi Omnipotentiam ab Essentia Divina distinguimus; atque creaturas esse possibiles dicimus, non ideo praecise, quia Deus est omnipotens, sed quia, cum nullam repugnantiam in suis notis essentialibus includant, entis rationem praeseferunt, atque ideo huius modi sunt, ut a Deo, primo et infinito Ente, effici queant. Re sane vera, ut argumentatur s. Thomas [1], si res ideo possibiles conciperentur, quia Deus eas efficere potest, in circulum vitiosum incideremus; idem enim esset, ac si diceres, res sunt possibiles, quia Deus illas efficere potest, et Deus illas efficere potest, quia sunt possibiles. Adhaec, si entia quaevis idcirco essent possibilia, quia Deus illa producere potest, dicendum foret ideo solum aliquid esse impossibile, quia Deus illud efficere non posset; imbecillitas ergo causae esset unica ratio impossibilitatis rerum; quod profecto infinitae Dei Potentiae notionem pes-

---

[1] *Qq. dispp.*, ibid. a. 3 c. Eadem ratione loquitur s. Augustinus: « Quisquis dicit, Si omnipotens est Deus, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere: Si omnipotens est, faciat ut ea, quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint »; *Contr Faust. Man.*, lib. 26, c. 5. Et alibi : « Nec potestas Eius minuitur, cum dicitur mori, fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis... Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult: quod Ei si accideret, nequaquam esset omnipotens »; *De Civ. Dei*, lib. V, c. 10.

[2] I, q. cit., a. 3 c.

sumdaret. At haec absurda evanescunt, si statuatur res, antequam cum Divina Potentia conferantur, interna perfrui possibilitate, quae ex consensu notarum illas constituentium exurgit. Interroganti enim causam, cur aliquid impossibile sit, e. g., homo irrationalis, vel lapis cogitans, idoneum responsum in promptu esset, nempe quia haec, et similia rationem entis non habent, sive ex notis mutuo pugnantibus coalescunt, quae se invicem destruentes in obiecto, quod faciendum fingitur, nihil relinquunt. Unde *convenientius dicitur quod ea, quae contradictionem implicant, non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere* [1].

---

[1] *Ibid.* Cartesius (cf *Ontol.*, c. II, a. 3, p. 18, not. 1) internam rerum possibilitatem a Divina voluntate, ac arbitrio pendere docuit; siquidem, eius iudicio, res intrinsecus possibiles ex eo evadunt, quod Deus sic eas esse velit, ut, si aliter voluisset, possibilia etiam essent ea, quae nunc, ob notas secum pugnantes, impossibilia iudicantur. At quomodo impossibilia per voluntatem Dei possibilia evadent? Profecto cum id, quod notis sibi invicem reluctantibus conflatur, puta circulus quadratus, sit *nihilum*, seu *non ens*, actio Divina pro suo obiecto haberet *non ens*; atque idcirco ex voluntate Dei aliquid simul esset, et non esset; non esset, quia intrinsecus repugnans est *nihil*: esset autem, quia produci fingitur. Neque limitibus circumscribitur Dei potentia, ex eo quod ad impossibilia non porrigitur; namque, ut iam adnotavimus, non ex defectu Divinae potentiae contradictoria fieri nequeunt, sed quia ipsa obiectum Divinae potentiae esse nequeunt. E contrario, alii philosophi internam rerum possibilitatem sic tuentur, ut eam non modo a Dei potentia, et voluntate, verum etiam ex intellectu, et essentia Eius non pendere ducant. Ita opinantur Genuensis, et Storchenau, quorum alter docet mundum pendere quidem a Deo quoad existentiam, at minime quoad essentiam; alter vero asserit in absurda hypothesi Dei non existentis posse res frui possibilitate interna, licet quoad externam possibilitatem intereant. Contra huiusmodi sententiam satis sit haec reponere: 1° Quid ii philosophi nomine essentiae intelligunt? Nihil certe aliud, quam id, quo res est id quod est. At quomodo res potest rationem entis habere, si primum ens fingatur non esse? Sane in quolibet genere, ablato primo, tollantur oportet universa, quae sequuntur, nec aliquod potest esse ens secundum, si nullum sit Ens primum. Quis numerum potest concipere, si nulla fingatur esse unitas? Quid vero erunt essentiae illae possibilitate interna gaudentes, si Deus fingatur non esse? Erunt profecto essentiae secundae; at quomodo secundae in ficta hypothesi non existentis Dei? 2° Interna rerum possibilitas, quemadmodum constat ex dictis (p. 353 not. 4), non est aliud, quam ipsa Essentia Divina

CAPVT IV.

De attributis Dei relativis

157. Iam diximus [1] attributa Dei relativa ea esse, quae aliquam relationem ad creaturas involvunt, ita nempe, ut *creaturae referantur ad ipsum Deum, sed in Deo non sit aliqua relatio Eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad Ipsum* [2]. Ea, quae ad huiusmodi attributa scitu necessaria sunt, ad *creationem*, *conservationem*, *concursum*, et *Providentiam* rediguntur.

Art. I.—Quomodo Deus causa mundi sit, explicatur

158. Causa, quemadmodum in *Ontologia* statuimus, in *efficientem*, *materialem*, *exemplarem*, et *finalem* distinguitur. Iam Deum esse causam effectricem mundi, atque illi per creationem existentiam largitum esse iam planum in *Cosmologia* [3] fecimus.

159. Deum autem neque esse, neque umquam concipi posse causam *materialem*, aut *formalem* mundi [4] ex eo, quod Ipse est causa effectrix mundi, manifeste evincitur. Nam causa effectrix saltem *numero* a re, quam efficit, distinguatur oportet, quia aliquid esse causam efficientem sui ipsius repugnat [5]. Ex. g., si homo gignit hominem, certe alius est homo, qui gignit, alius vero, qui gignitur.

---

concepta a Divino Intellectu, ut imitabilis *ad extra*; 3° Interna rerum possibilitas, praecisa reali existentia, habet *esse ideale*, et in hoc ordine habet *esse* obiective verum: atqui *esse* ideale est ab intellectu, et in intellectu; atque *res denominantur verae a veritate intellectus, unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna* (I, q. XVI, a. 7 c.). 4° Si possibilium fundamentum, et ratio a Divina Natura nullo modo penderet, Deus in possibilium cognitione a re sibi extrinseca, et a se prorsus independente perficeretur; id quod maxime repugnat.

[1] Pag. 328 sq. — [2] Cf I, q. XIII, a. 7 c.

[3] Cap. VII, a. 1, p. 165 sqq.

[4] David de Dinando, ut est apud s. Thomam, stultissime dixit « Deum esse materiam primam » (I, q. III, a. 8 c.), seu causam materialem mundi. Almaricus autem Carnotensis, Deum, ut est apud eumdem s. Thomam (*ibid.*), « esse principium formale omnium rerum » effutivit.

[5] Cf *Ontol.*, c. IX, a. 6, p. 70, not. 2.

Atqui causa materialis, et formalis, quippe quae essentiam rei effectae constituunt, unum, idemque cum ipsa sunt. Ergo Deus, cum sit causa effectrix mundi, causa materialis, aut formalis eius esse nequit[1]. Contra ea, quoniam Deus est causa effectrix mundi, consequitur Eum esse quoque causam *exemplarem*[2]; quippe quod, cum Deus sit causa effectrix mundi infinite intelligens, res mundanas e nihilo condere non potuit, nisi secundum *ideas*, seu *exemplaria* illarum, quae in se habuit[3]. Itaque explicandum superest, quomodo Deus causa finalis mundi dicendus sit.

160. Deus, cum infinita Sapientia polleat, finem aliquem in mundi creatione operi suo praestituere debuit; secus illud temere, et insipienter confecisset[4]. Porro quaestionis huius, *cur Deus voluit mundum creare?* duplex sensus esse potest: 1° quaenam fuerit ratio ipsius actionis Dei; 2° ad quem finem Deus suum ordinaverit opus[5].

---

[1] Vid. s. Thom., I, loc. cit., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 17, et 26. Pluribus afferendis abstinemus; errores enim Davidis de Dinando, et Almarici Carnotensis pantheismum omnino redolent, de quo in postremo capite agendum nobis erit.

[2] I, q. XLIV, a. 3 c.

[3] Hinc antiqui Patres discrimen inter mundum *intelligibilem*, qui in Intellectu Dei ab aeterno est, et mundum *aspectabilem*, seu *sensibilem*, quem Deus ad mundi intelligibilis instar in tempore condidit, accurate adnotarunt. Vid. prae ceteris Clem. Alex., *Strom.*, lib. IV, c. 14; s. Iustin., *Cohort. ad Gent.*, n. 30; Origen., *Homil.* III *in Cantic.*; Euseb., *Praep. Evang.*, c. 23-25.

[4] « Quis, s. Augustinus inquit, audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? » *Qq. LXXXIII*, q. 46. Investigatio finis ob quem mundus a Deo creatus sit, *temeraria*, quemadmodum Iul. Simon (*La religion naturelle*, part. 2, c. 1, p. 128, ed. cit.) contendit, haud est. Etenim, docente Aquinate, « cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum finis ignoretur »: I, q. CIII, a. 2 c.

[5] In harum quaestionum solutione haec prae oculis habenda sunt; 1° Cum actio Divina sit Essentia Eius, *non quaeritur ex hac parte finis eius, sed ex parte illa, qua effectum creaturae communicat* (*In lib. I Sent.*, Dist. I, q. II, a. 1 ad 4). 2° Ex eo, quod Voluntatem Dei a causa extranea determinari repugnat, negandum non est cum Clarkeo (*Lettres* etc., 3e *Repl.*, § 2), Deum ex aliqua ratione res extra se producere; siquidem « Voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud » (I, q. XIX, a. 5 ad 1). Praestat id cum eodem Aquinate amplius explicare: « Si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea,

161. Si primo sensu quaestio accipiatur, respondemus rationem illam esse Divinam ipsam Bonitatem, ex qua creaturis perfectiones suas communicare voluit [1]; siquidem iam ostensum a nobis est solam Divinam Bonitatem esse rationem, cur Deus velit quaecumque extra se vult [2]. Quoniam autem huiusmodi finis, nempe Divina Bonitas « nullo modo dependet ab his, quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam », sequitur Deum non velle « alicui suam Bonitatem communicare ad hoc, ut sibi exinde aliquid accrescat; sed quia ipsam communicare est sibi conveniens... Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum... est actus liberalitatis [3]».

162. Quod si alter sit quaestionis sensus, ita respondemus cum eodem Aquinate: « In partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum, et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores: sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem [4] ». En praeclara argumentatio, qua sanctus Doctor rerum omnium ultimum finem

---

quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea, quae sunt ad finem; sed, si uno actu velit finem, et ea, quae sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa suipsius. Et tamen erit verum dicere, quod velit ordinare ea, quae sunt ad finem, in finem. Deus autem, sicut uno actu omnia in Essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua Bonitate. Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus; sed Ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est Ei causa volendi ea, quae sunt ad finem. Sed tamen vult ea, quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc »; *Ibid.*, c. Cf *Contr. Gent.*, lib. I, c. 87.

[1] « Ex cuius (*Divinae Bonitatis*) amore est, quod Deus Eam communicare vult »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 15 ad 14.

[2] Pag. 358.

[3] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 93. *Ibidem* (lib. III, c. 18) ait etiam: « Deus, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia, ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri ».

[4] I, q. LXV, a. 2 c.

Deum esse demonstrat: Finis non nisi in bono consistere potest; et sicuti finis particularis rei est quoddam bonum particulare, ita finis universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Atqui bonum universale est, *quod est per se, et per suam essentiam bonum*; huiusmodi autem bonum aliquid ex iis, quae mundum constituunt, esse nequit; siquidem in tota universitate creaturarum nullum est bonum, quod non sit *particulare*, sive *participative* bonum. Ergo « illud bonum, quod est finis totius universi, oportet, quod sit extrinsecum a toto universo », nempe Deus [1]. Insuper *finis inter alias causas primatum obtinet* [2]; atque finis posterior *est causa*, *quod praecedens finis intendatur, ut finis; non enim movetur aliquid in finem proximum, nisi propter finem postremum*. Exinde consequitur ultimum finem esse primam omnium causam. Atqui prima omnium causa est Deus. Ergo Deus est ultimus omnium finis [3].

163. Iamvero creaturae irrationales ad Deum *ordinantur ut in finem per viam assimilationis tantum*, nempe, in *quantum participant aliquid de Dei similitudine*; creaturae autem rationales *super hoc habent, ut ad ipsum Deum cognoscendum, et amandum sua operatione pertingant* [4]. Hinc intelligitur cur finis huic rerum universitati praefixus esse dicatur Divinarum Perfectionum manifestatio, ex qua *extrinseca* gloria Dei exurgit [5]. Etenim res mundanae, cum in eo, quod sunt, et in eo, quod agunt, aliquam similitudinem Dei pro modulo suo participent, praestantiam sui Opificis veluti impresso vestigio naturaliter exhibent, omnesque simul sua varietate, et apta dispositione Sapientiam, Pulcritudinem, Bonitatem, aliasque Divinas perfe-

---

[1] I, q. CIII, a. 2 c. Cf *Cosmol.*, c. VI, a. 3, p. 156.

[2] Cf *Ontol.*, c. IX, a. 4, p. 67, not. 1.

[3] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 17. « Hinc est, subdit sanctus Doctor, quod dicitur *Proverb.* c. 16, v. 4: *Universa propter semetipsum operatus est Deus*; et *Apocalyp.*, c. ult., v. 13: *Ego sum alpha, et omega, primus, et novissimus, principium, et finis* ».

[4] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 6 ad 4, et q. XX, a. 4 c. Ex his perspicitur res « non ordinari in Deum sicut in finem, cui aliquid acquiritur, sed ut ab Ipso Ipsummet suo modo consequantur, cum Ipsemet sit finis »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 18.

[5] Dicitur *gloria externa*, ut a *gloria interna* Dei distinguatur, quae in notitia, et dilectione sui ipsius consistit.

ctiones pandunt. Creaturae autem rationales non solum in sui excellentia, et pulcritudine excellentiam, pulcritudinemque Conditoris manifestant, sed etiam, cum facultatibus cognoscendi, et amandi Deum polleant, Eius perfectiones laudare, Eiusque potentiae se libere subiicere tenentur, atque ita pertingunt *ad Ipsum per suam operationem*, beatitudinemque assequuntur [1].

164. Atque hinc patet quantopere sit a vero aliena sententia Kantii, Arhensii, aliorumque asserentium *Deum creasse hominem propter hominem, cetera omnia non nisi propter hominem facta esse.* Creaturae enim homine inferiores, etsi ad eius utilitatem quadam ratione ordinatae sint, tamen ad Dei gloriam manifestandam tendunt, tamquam ad ultimum suum finem, quem tum *immediate*, tum *mediate* attingunt. *Immediate* quidem, quia ex ipsa sui natura sapientiam, bonitatem etc. Divini Opificis palam faciunt, et in semetipsis, tamquam in speculo, quaedam Divinorum attributorum veluti vestigia expressa gerunt; *mediate*, quia homini inserviendo concurrunt ad eamdem Divinorum attributorum manifestationem, quam homo ratione, et libertate praeditus peculiariter praestare debet [2].

Art. II. — De Divina rerum conservatione

165. Actio Divina, qua fit, ut creaturae in existentia perdurent, *Conservatio Divina* nuncupatur.

---

[1] *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, loc. cit.

[2] Audiatur s. Bonaventura: « Est notandum, quod finis, ad quem res ordinantur, duplex est. Quidam enim est finis principalis, et ultimus; quidam est finis sub fine. Si primo modo loquimur de fine, sic omnium creaturarum tam rationalium, quam irrationalium finis est Deus, quia omnia propter semetipsum creavit Altissimus, omnia enim fecit ad laudem suae Bonitatis. Si autem loquamur de fine non principali, qui est finis quodammodo, et finis sub fine, omnia sensibilia alia facta sunt propter hominem. Et hoc insinuat Philosophus, cum dicit: *Sumus finis nos quodammodo omnium eorum, quae sunt.* Insinuat etiam Scriptura multo excellentius, cum dicit: *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris* etc. Quia enim homo rationis capax est, ideo habet libertatem arbitrii, et natus est piscibus dominari. Quia vero per similitudinem natus est in Deum tendere immediate, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in finem ultimum pertingant »; *In lib. II Sent.*, Dist. XV, a. 11, q. 1 *resol.* Cf etiam s. Thom., 2ª 2ªᵉ, q. LXXVI, a. 2 c.

★

166. Prop. *Creaturae omnes Divina conservatione indigent, ut esse pergant.*

Probatur. 1° Si ponas ens quodpiam a Deo non conservari, hoc ipso ponis non omnia omnino pendere a Deo. Atqui id cum Dei perfectione aperte pugnat. Ergo. 2° Si iam ad ipsa entia finita mentem convertas, ultro hoc videbis. Ipsa enim sunt contingentia : quod autem contingens est, huiusmodi est pro quocumque momento temporis. Ergo, quemadmodum creaturae, utpote contingentes, non vi naturae suae existere coeperunt, aut incipere potuerunt, sed vi actionis Divinae; ita nec vi naturae suae permanent, aut permanere possunt in existentia, sed vi ipsius Divinae actionis.

167. At quamquam philosophi in hoc conveniant, quod nempe creaturae Divina ope servantur, dissentiunt tamen in explicanda ratione, qua eiusmodi conservatio perficiatur. Alii enim conservationem *directam*, et *positivam*; alii, inter quos Crousatius [1], Bayleus [2], et Galluppius [3], *indirectam* tantum, et *negativam* propugnant. Conservatio *directa*, et *positiva* ita explicatur, ut Deus iugi quodam influxu res conditas in existentia retineat. Conservatio autem *indirecta*, et *negativa* in eo tantum consistit, quod res, postquam e nihilo conditae sunt, propria virtute suam continuant existentiam, atque a Deo eatenus pendent, quatenus Ipse eas non destruit. Quapropter, posita conservatione directa, res in nihilum abirent, statim ac ab eis influxus Divinae actionis cessaret. E contrario, si tantum indirecta conservatio agnosci velit, ad rerum annihilationem positivus actus Divinae Voluntatis requiritur.

168. Prop. *Admittenda est conservatio directa, et positiva.*

Probatur. 1° Argumenta, quae creaturas, ut existere pergant, Divina conservatione indigere demonstrant, conservationis directae, et positivae indigentiam simul ostendunt. Ergo Philosophi, qui conservationem indirectam admittunt, sibi non consentiunt, sive ipsam conservationem verbis retinent, re negant. Et sane creaturae, cum non existant a seipsis, pendent a Deo non modo ut fiant, sed etiam ut permaneant in existentia, seu non solum acce-

---

[1] *Examen du Pyrrhon.*, sect. XI.
[2] *Diction. hist. et crit.*, t. III, art. *Pyrrhon.*
[3] *Lezz.* etc., lez. XCIV.

perunt *esse* a Deo, qui eas fecit, sed etiam, postquam sunt factae, illud *esse* a Deo iugiter habent; quapropter, nisi Deus iugiter in eas influeret *esse*, statim in nihilum abirent. Atqui in hoc conservatio positiva et directa consistit. Ergo. Rem ita explicat s. Thomas[1]: Sicut aer, dum dies est, singulis momentis illuminatur a sole, et si quando sol desinit illuminare, statim affunditur tenebris, ita creaturae singulis momentis habent *esse* a Deo; atque statim in nihilum reciderent, si actio Divina vel uno momento ab eis cessaret.

2° Si creaturae sua virtute in existentia permanerent, in nihilum non nisi per positivam actionem Dei redigi possent; ex quo sequitur, ut effectus positivae actionis Dei sit nihilum, quo quidem nil absurdius effingi potest.

3° Denique omnes Ecclesiae Patres, atque Theologi in nostram sententiam concedunt. Satis sint haec s. Augustini verba: « Creatoris potentia, et omnipotentis, atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis, quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret[2] ». Immo s. Anselmus adeo hanc veritatem perspicuam esse docet, ut nullum de ea dubium occurrere queat. « Dubium, ait, non nisi irrationabili menti esse potest, quod cuncta, quae facta sunt, eodem ipso sustinente, vigent, et perseverant esse, quamdiu sunt, quo faciente, de nihilo habent esse, quod sunt[3] ».

---

[1] I, q. CIV, a. 1 c. Cf *Ibid.*, q. VIII, a. 1 c. Fusius s. Bonaventura: « Quia creatura est, et accipit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset, ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus; quia habet possibilitatem, et ratione huius habet fluxibilitatem, et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse, nisi per praesentiam Eius, qui dedit ei esse. Et exemplum huius apertum est, in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum, nisi praesente sigillo. Et iterum, quia creatura de nihilo producta est ideo habet vanitatem; et quia nihil vanum in seipso fulcitur, necesse est, quod omnis creatura sustentetur per praesentiam virtutis; et est simile, si quis poneret corpus ponderosum in aere, quod est quasi vanum, si non sustentaretur; sic et in proposito »; *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, p. I, a. 1, q. 1 *resol.*

[2] *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 12, n. 22. Cf *ibid.*, lib. VIII, c. 12, et *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 44.

[3] *Monol.*, c. 13. Doctrinam hanc sic tradit Catechismus Concilii

169. Ad maiorem rei perspicuitatem duo hic sunt adnotanda: 1° « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis. qua dat esse [1] ». Eadem nempe actione, qua Deus dedit creaturis *esse*, cum eas produxit, conservat illas in *esse* singulis momentis [2]. 2° Exinde intelligitur, quomodo accipiendum sit celebre illud Scholasticorum effatum: *Conservatio est continuata creatio.* Iam Galluppius, Bayleum secutus, illud ita interpretatur, quasi nempe singulis instantibus creaturae in nihilum reverterentur, et iterum per novam creationem ad existentiam redirent; unde infert illud effatum absurdum esse, quippe quod libertatem voluntatis humanae prorsus tollit. At perperam sententiam huiusmodi tantis Doctoribus Galluppius attribuit. Eo enim effato Scholastici illud sibi voluerunt, quod nempe entia contingentia eamdem habent indigentiam Voluntatis Divinae, ut existentiam continuent, quam habuerunt, ut existere inciperent; quod eadem actione, qua Deus ab aeterno voluit, ut illa existerent, voluit etiam, ut aliquandiu existerent; quod idem actus Divinae Voluntatis, qui illa conservat, sufficeret etiam ad eorum creationem, si nondum existerent; quique si cessaret, etiam eorum existentia desineret. Paucis, effato illo dogma positivae conservationis Scholastici perbelle significarunt.

170. Obiic. 1° Causae creatae opera efficiunt, quae semel effecta pergunt existere, etsi assidua artificis manu minime teneantur. Ergo a fortiori res effectae a Deo, qui est causa perfectissima, et efficacissima, non indigent assidua Eius actione, ut existere pergant.

171. Resp. *Neg. cons.*, *et parit.* Ratio discriminis est, quod causae secundae non ipsum *esse*, sed tantum quos-

---

Tridentini: « Quemadmodum omnia, ut essent, Creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est; ita etiam, nisi conditis rebus perpetua Eius Providentia adesset, atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent; atque id Scriptura declarat, cum inquit: *Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi Tu voluisses?* » Pars I, n. 21.

[1] I, q. CIV, a. 1 ad 4.

[2] « Deus eadem virtute, qua esse rebus tribuit, eas in esse proprio conservat. Unde non magis ostendit Divinam Potentiam productio creaturarum, quam earum conservatio »; *In lib. II Sent.*, Dist. XV, q. III, a. 3 ad 5.

dam modos producunt; Deus autem ipsum *esse* largitur creaturis, quae proinde a Deo dependent, non solum ut fiant, sed ut permaneant in *esse*, quod acceperunt. In hoc autem Deus est causa perfectissima, et efficacissima, quia Ipse solus est a se; cetera vero sine Ipso esse non possunt [1].

172. Obiic. 2° Quaelibet res naturalis tendit ad *esse*. Ergo potest naturaliter conservari in *esse*, ideoque Divinae actionis influxu non indiget.

173. Paucis sic respondet s. Thomas: « Licet quaelibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua causa [2] ».

Art. III. — De concursu Divino

174. Dependentia creaturarum in agendo ab actu Divinae Voluntatis *concursum Divinum* constituit, qui proinde definiri potest: *Actus Divinae voluntatis efficienter* [3] *influens in creaturarum actiones, quae ad ordinem naturalem* [4] spectant.

175. Distinguitur autem hic concursus in *mediatum*, atque *immediatum*. *Mediatus* in eo tantum consistit, quod Deus vires, quibus creaturae agunt, conservet; *immediatus* in eo, quod Deus, ut causa prima, cum ipsa creatura operante, ut causa secunda, operetur, atque eumdem effectum cum illa producat; sive existentiam effectus sua et ipse Deus actione immediate attingit; ex quo fit, ut concursus immediatus etiam *simultaneus* in scholis dici soleat.

---

[1] Cf s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 *sol.* et ad 3. Hinc s. Augustinus aiebat. « Neque enim, sicut structor aedium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante, atque abscedente, stat opus eius; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit »; *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 12, n. 22.

[2] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. V, a. 1 ad 13.

[3] Diximus *efficienter*, ut intelligatur concursum, de quo hic loquimur, esse *physicum*, seu huiusmodi, ut Deus *per modum agentis* in actiones creaturarum influat. Qui quidem concursus ab illo, qui dicitur *moralis*, et in alliciendo, consulendo, adhortando, terrendo consistit, apprime distinguitur.

[4] Diximus *ad ordinem naturalem*, quia supernaturales actus creaturarum speciali, et supernaturali auxilio, quod *gratia* dicitur, expostulant.

176. Quoad concursum mediatum, quin sit creaturis ad singulos actus necessarius, nemo est, qui dubitet. Quare inquirendum nobis est, utrum, nec ne concursu simultaneo creaturae, ut agant, indigeant.

Prop. ***Immediato Dei concursu creaturae indigent ad singulas suas actiones.***

Probatur contra Durandum, qui Deum existimavit non nisi *mediate* cum creaturis agere, quatenus scilicet operandi facultatem iis a primo ortu concessit, et iugiter conservat [1]: 1° Quidquid habet rationem entis, Deum habet immediatum auctorem; cum enim Deus sit primum Ens, Ipse est, qui omnibus principaliter dat *esse*. Atqui quilibet effectus creaturarum habet rationem entis. Ergo oportet, ut creaturarum effectus immediate pendeant a Deo. Praestat idem argumentum hac alia forma exhibere: Creaturae, dum aliquid producunt, rationem *entis* aliquo modo attingunt. Atqui ratio entis, utpote effectus universalissimus, Causae universalissimae, nempe Dei, proprius effectus est. Ergo creaturae, dum agunt, effectum proprium Dei aliquo modo attingunt. Atqui causa, quae effectum proprium alterius excellentioris causae producit, non nisi per eius influxum agit. Ergo [2].

2° Effectus *immediate* dependet ab eo, per cuius actionem existit; quapropter si effectus causae creatae *immediate* ab ipsa creatura, et tantum *mediate* a Deo penderet, ipse magis a creatura, quae est causa secunda, quam a Deo, qui est Causa Prima, penderet. Atqui id absurdum est. Ergo. Hoc argumentum ex eo maius accipit robur, quod « cum Deus sit prima causa omnium, sua Virtus est immediatissima omnibus. Sed quia Ipsemet est sua Virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans [3] ».

---

[1] Haec sententia non ita Durandi est propria, ut omnium ille primus eam in Scholam invexerit. Etenim, ut iam refert s. Augustinus, aliqui fuerunt, qui putarunt « tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut Ille ordinavit, et iussit; Deum autem Ipsum nihil operari »; *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 20, n. 40.

[2] Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 7 c.

[3] *In lib. I Sent.*, Dist. XXXVII, q. I, a. 1 ad 4. « Primi agentis, ait *ibid.*, virtus est immediatissima ». Quod ita perbelle explicat: « Sint *A, B, C* tres causae ordinatae, ita quod *C* sit ultima, quae

3° Admisso concursu dumtaxat mediato, creaturae accepissent quidem a Deo facultatem agendi, sed in ea exercenda sibi ipsis sufficerent; et quoniam ex legitima facultatis exercitatione creaturae perficiuntur, ipsae sine ullo Dei influxu meliores evaderent, et perfectiores. Atqui id absurdum est, ac impium. Ergo Deum ad singulos actus creaturarum immediate concurrere tenendum est.

177. Ut autem concursus huiusmodi rite intelligatur, operae pretium erit haec adnotare: 1° Idem effectus Deo, et creaturis non attribuitur, « quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus [1] ». Quare effectus a Deo, et a creaturis procedit, non tamquam *a duobus agentibus unius ordinis*, sed *a primo*, *et secundo agente* [2]. Iam « sicut non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente, et eius virtute; ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente, et a Deo, ab utroque immediate, licet alio, et alio modo [3] ».

2° Concursus immediatus a Philosophis diversa ratione explicatur. Alii enim illum dumtaxat *simultaneum*, alii autem etiam *praevium* esse contendunt. Illi nempe docent Deum agere cum creatura, ita ut eam adiuvando comitetur dumtaxat, non praeveniat. Isti autem arbitrantur Deum non solum adiuvare creaturam inter agendum, sed etiam ipsam ad actum *efficienter* praemovere [4]. Quare se-

---

exercet operationem; constat tunc quod *C* exercet operationem per virtutem suam; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem *B*, et ulterius, per virtutem *A*. Unde si quaeratur, quare *C* operatur, respondetur per virtutem suam, et quare per virtutem suam? propter virtutem *B*; et sic quousque reducatur in virtutem Causae Primae ». Cf etiam *Contr. Gent.*, lib. III, c. 70. Et alibi: « Si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui, nisi per virtutem superioris »; *Qq. dispp.*, *De Pot.*, loc. cit.

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 70 cit.—[2] I, q. IV, a. 5 ad 2.

[3] *Contr. Gent.*, ibid. Cf *Ontol.*, c. IX, a. 7, p. 71 sq.

[4] Hinc concursus *praevius* nomine *praemotionis physicae* etiam appellari solet. Eius notionem perspicuis his verbis tradidit Goudinus: « Physica praemotio, sive praedeterminatio est influxus Causae Pri-

cundum hos Philosophos Deus non solum dedit, et conservat activas virtutes causarum secundarum, et *simultanee* cum illis concurrit ad producendos effectus, sed etiam eas ad agendum physice applicat, seu movet. Quaestionem huiusmodi hic pertractare nequaquam vacat. Illud tantum ostendendum nobis est, concursu Divino, quacumque ratione explicetur, libertatem nostrarum actionum nequaquam adimi, sed potius confirmari. Sane, admisso concursu dumtaxat *simultaneo*, res manifesta est. Etenim, secundum huius concursus propugnatores, Deus causis liberis concursum indifferentem exhibet, quo nempe ipsae ad hunc, vel illum actum exerendnm uti pro suo lubitu possint. Quare huiusmodi concursus ad neutram optionis partem causam liberam movet, sed eam tantummodo adiuvat, et ad agendum, prout libet, integram potestatem relinquit. Philosophi autem, qui physicam praemotionem tuentur, ita ratiocinantur: Voluntas praemota agit, et determinat se ipsam tamquam proximum agens, et determinans, Deus vero tamquam primum agens, et primum determinans. Atqui ad rationem libertatis non pertinet, ut voluntas agat ex seipsa, seque determinet tamquam prima causa a superiori non dependens, sed tamquam causa proxima a primo motore applicata. Ergo physica praemotio libertatem voluntatis sartam, tectamque relin-

mae, receptus non quidem immediate in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet, et applicat non solum *obiective*, et *moraliter*, alliciendo, et suadendo, sed etiam *physice*, et *active*, interius inclinando, applicando, determinando, ac ultimam illam activitatem, ad quam sequitur actio, influendo, et ideo dicitur motio *physica*. Sed quia motio, et applicatio virtutis activae ad agendum est prior natura, quam ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, et omnis causa suo effectu; ideo motio illa dicitur praevia motio, seu praemotio »; *Phil. iuxta inconcussa D. Thomae dogm.*, t. IV, 3ª part., q. IV, a. 2. Et *ibid.*, a. 4: « Sicuti Deus in ratione primi Entis influit continuo rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea entis, idque per influxum praevium, et physicum...; ita quoque in ratione primae Causae caeteris omnibus influit in ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, active applicando virtutes operativas ad agendum iuxta cuiusque naturam, et conditionem.... Hunc igitur influxum, hanc applicationem, qua Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes, qua virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, qua omnibus ultimam actualitatem influit, vocamus *praemotionem* ».

quit. Porro voluntatem a primo motore, nempe a Deo moveri, et simul liberam esse probant ex eo, quod Deus unumquodque, prout eius natura expostulat, movet; modus autem agendi voluntatis est, ut libera sit in electione bonorum particularium; voluntas ergo etiam sub praemotione libere operatur. Neque obstat, quod voluntas praemota sequi debeat illud, ad quod praemovetur; id enim ostendit quidem Divinae praemotionis infallibilitatem, quia Dei intentio deficere non potest, nullam vero necessitatem infert.

3° Ex eo quod Deus actione sua in quamlibet operationem creaturae influit, auctor peccati habendus non est; nam, ut docet s. Thomas, « effectus caussae secundae deficientis reducitur in caussam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis, et perfectionis, non autem quantum ad id, quod habet de defectu. Sicut, quidquid est motus in claudicatione, caussatur a virtute motiva: sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis, et actionis in actione mala, reducitur in Deum, sicut in caussam: sed quod est ibi defectus, non caussatur a Deo, sed ex caussa secunda deficiente [1] ». Id ipsum ex sententia Philosophorum, qui physicam praemotionem admittunt, dicendum est; Deus enim, secundum ipsos, voluntatem praemovet ad actionem pravam, non quidem ut prava est, sed ut actio est.

Art. IV. — De Providentia Dei

178. Providentia duo complectitur, scilicet rerum ordinem in Divina Mente, atque ipsius ordinis per certa me-

---

[1] I, q. XLIX, a. 2 ad 2. « Illud, alibi inquit, dicitur ad malum cooperari, quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat, unde mala est. Hoc autem Deo non convenit; et ideo non oportet, ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit, in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse, et agere, et quidquid perfectionis in agendo est »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, a. 2 ad 2. Cf *ibid.*, ad 5. Idipsum s. Augustinus significavit, ubi ait: « Peccatum quidem non per Ipsum (*Deum*) factum est. Et manifestum est, quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant »; *In Ioann. Ev. c. I*, Tract. I, n. 13. Unde Deum ita alloquitur: « Hoc solum a Te non est, quod non est, motusque voluntatis a Te, qui es, ad id quod minus est; quia talis motus delictum, atque peccatum est »; *Conf.*, lib. XII, c. 11, n. 11.

dia executionem [1]. Si prima significatione accipiatur, definitur a Boëtio: « ipsa Divina ratio in summo omnium Principe constituta, quae cuncta disponit [2] »; nempe singula ad proprios fines, et omnia ad finem universalem. Sin altera, est, ut ait Nemesius, « Dei Voluntas, per quam omnia, quae fiunt, apte gubernantur [3] ».

179. Nulla mundum Divina Providentia regi non defuere qui dixerint. Sane, praeter Aristotelem [4], Divinam Providentiam sustulerunt omnes ii, qui vel fortuitae atomorum concursioni ea omnia tribuebant, quae in mundo contingunt [5], vel, ut refert Eusebius, opinabantur « stellis non exteriora solum, verum etiam voluntates nostras cogi [6] », sive « omnia fato fieri [7] ». Ex recentioribus alii Cudworthum [8] secuti ad excellentium tantum rerum Di-

---

[1] « Ad Providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur »; I, q. XXII, a. 3 c.

[2] *De Consol.*, lib. IV, pros. 6.—[3] *De natura hominis*, c. 43.

[4] S. Bonaventura in *Serm.* VI *Hexaëm.* observavit Aristotelem, quoniam exemplaria rerum in Mente Divina denegavit, inde adductum fuisse, ut Providentiam Divinam tolleret, praemiorum, et poenarum distributionem non admitteret, aeternitatemque mundi, et, qui ab ipsa oritur, fatalismum traderet. Cf de Margerie, *Essai sur la philosophie de saint Bonav.*, c. 2, p. 40-49, Paris 1855. Sed de Aristotelis hac in re sententia legere iuvat disputationem Van Lomburg Brouwer, *An, et quatenus philosophi, qui ante Socratem* etc., sect. VII, p. 87 sqq, Lugduni Batavorum 1824.

[5] « Quia putant, inquit Nemesius, hoc universum casu, et temere esse constitutum, merito dicunt omnia vacare providentia. Quorum enim nemo creator est, eorum quis est procurator? Est enim evidens temere debere ferri, quae a principio temere procreata sunt »; *Op. cit.*, c. 44.

[6] *Praep. Evang.*, lib. VI, c. 9.

[7] *Ibid.* Haec fuit Stoicorum sententia. Nomine autem *fati* intelligebant necessariam, et invariabilem causarum inter se nexarum seriem, ac successionem. Nonnulli autem ex recentioribus Stoicis, cum sanxissent omnia fato fieri, in eo velis, ramisque adlaborarunt, ut unam ab hac lege humanam voluntatem exciperent (cf Plut., *De Stoic. repugn.*, lib. I, c. 27), atque ita libertatem sartam tectam relinquerent. Ast eos frustra id aggressos fuisse Tullio visum est. « Qui introducunt, ait, causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis, voluntate libera spoliatam, necessitate devinciunt »; *De Fato*, c. 4.

[8] Cudworthus, cum censeret Deum dedecere singulas res suis manibus fabricare, eisque sine ullo administro invigilare, statuit esse

vinam Providentiam coarctant [1], alii, nempe Deistae [2], atque omnes Pantheistae [3], et Materialistae [4] Providentiam Divinam omnino negarunt.

180. Prop. 1ª. *Necesse est admittere Providentiam, prout significat ipsam rationem ordinis in mente Divina.*

Probatur. Omne bonum, quod naturaliter in rebus invenitur, a Deo creatum sit oportet, siquidem Deus est causa prima universalissima. Atqui « in rebus invenitur non solum bonum, quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue *in finem* ultimum, *qui est Bonitas* Divina ». Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Atqui Deus est causa rerum per suum intellectum, ac proinde oportet in Ipso rationem cuiuslibet sui effectus praeexistere. Ergo necesse est, ut ratio ordinis rerum in finem in Mente Divina praeexistat [5].

181. Prop. 2ª. *Admittenda est Divina Providentia, prout haec rerum gubernationem significat.*

Probatur. « Quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum est autem quod omnia, quae habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei; et quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus, dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam Providentiam omnium gubernator [6] ».

182. Aliud argumentum ex Bonitate, et Sapientia Dei petitur, atque ita a s. Damasceno exhibetur: « Natura bonus est et sapiens (*Deus*). Igitur, quatenus est bonus, providet. Qui enim non providet, non est bonus. Nam et homines,et bestiae propriorum foetuum providentiam habent,

---

in mundo quamdam *genitricem*, seu procreatricem naturam, quae Deo ad singulas res corporeas efficiendas, gubernandasque, tamquam instrumentum, inservit. Cf Dissert. ad cap. II *System. intell.*, *De natura genetrice*, § 1-4.

[1] Hi in quorumdam veterum, quorum meminit s. Thomas (I, q. XXII, a. 2), sententiam iverunt.

[2] Deistae dicuntur qui omnem Religionem supernaturalem, veluti figmentum Pontificum, aut Principum respuunt, aliaque capitalia ipsius Religionis naturalis dogmata impugnant. Varias deismi formas exposuit Samuel Clarke in suo opere, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, t. II, c. 2.

[3] Cf *Cosmol.*, c. VI, a. 6, p. 152, not. 1.—[4] Cf *ibid.*, n. 4.

[5] Cf I, q. XXII, a. 1 c.—[6] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 64.

naturali quodam instinctu; et qui non providet, vituperari solet. Quatenus autem sapiens est, optime prospicit [1] ».

183. Id, quod ex ipsa Dei natura demonstravimus, ex constanti rerum ordine, earumque stabili in suis agendis motibus harmonia, atque consensu confirmatur. Profecto omnes res ad suos ordinantur fines, atque inter eas extat nexus plane mirabilis, ita ut una alteri inserviat, et ex omnibus apte connexis consurgat Universi pulcritudo. Atqui ex hac rerum ordinatione, sive dispositione Divina Providentia ostenditur [2]. Ergo [3].

184. Idipsum ex perpetua, atque manifesta omnium gentium consensione evincitur. « Homines, ait Nemesius, necessitate aliqua compulsi statim ad Numen divinum, et preces confugiunt; velut natura eos ad Dei opem perducente.... In repentinis perturbationibus, et timoribus, sine electione, neque deliberate, Dei Numen invocamus. Quidquid autem naturaliter quamque rem insequitur, in eo tanta vis est ad demonstrandum, ut contradici nihil possit [4] ».

185. Denique, sublata Dei Providentia, omnis religio est reiicienda. « Quis honos, ait Lactantius, deberi potest nihil curanti, et ingrato? An aliqua ratione obstricti esse possumus Ei, qui nihil habeat commune nobiscum? [5] »

---

[1] *De Fide orth.*, lib. II, c. 29. Eadem ratione argumentatur s. Thomas: « Non convenit summae Dei Bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio est uniuscuiusque in consecutione finis. Unde ad divinam Bonitatem pertinet, ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare »; I, q. CIII, a. 1 c. Hinc Lactantius contra Epicurum rem agens, inquit: « Si est Deus, utique providens est, ut Deus; nec aliter Ei potest Divinitas attribui, nisi et praeterita teneat, et praesentia sciat, et futura prospiciat. Cum igitur Providentiam sustulit (*Epicurus*), etiam Deum negavit esse. Cum autem Deum esse professus est, et Providentiam simul esse concessit. Alterum enim sine altero nec esse prorsus, nec intelligi potest »; *De ira Dei*, c. 9.

[2] « Ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi; sicut, si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione, ordinatoris rationem perpenderet »; I, loc. cit.

[3] Hinc aiebat s. Ioan. Chrysostomus: « Si navigium sine gubernante non persisteret, sed facile submergeretur, quomodo subsisteret mundus tantum temporis, gubernatore nemine? » *Homil.* X, *ad populum Antiochenum*, n. 2-3. Cf Lactant., *Div. Inst.*, lib. I, c. 3.

[4] *De nat. hom.*, c. 44.

[5] *De ira Dei*, c. 8. « Si Dei Providentia, aiebat etiam s. Augusti-

Nulla quoque virtus, et honestas, neque proinde societas, quae nonnisi in iustitia innititur, esse posset. « Quid erit, inquit idem Lactantius, homine truculentius, quid immitius, si, demto metu superiore, vim legum aut fallere potuerit, aut contemnere?.. Multum refraenat hominum conscientias, si credamus nos in conspectu Dei vivere, si non tantum, quae gerimus, videri desuper, sed etiam quae cogitamus, aut loquimur, audiri a Deo putemus[1] ».

186. Prop. 3ª. *Dei Providentia ad omnes res singulares, infimas quoque, atque vilissimas se porrigit.*

Probatur. Ideo Deus est gubernator rerum, quia est causa earum; nam « eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet ». Atqui nihil potest esse, quod non sit a Deo creatum. Ergo nihil potest esse, quod Dei gubernationi non subiiciatur[2].

187. Praeterea, quanam ex causa Deo administratio harum rerum esset deneganda? Num quod res Eum lateant? At quomodo eas creasset, nisi cognovisset? An quia non potest; aut providendo fatigatur? Nihil profecto minus; Deus enim est infinite omnipotens, atque simplici voluntatis nutu omnia peragit. Neque dici potest, nolle Eum res gubernare, aut res creatas incapaces esse gubernationis. Nam Dei voluntas est omnis boni, cum sit ipsa bonitas; « bonum autem eorum, quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit[3] ». Non sunt autem res creatae incapaces gubernationis; reipsa enim ordinantur ad invicem, earumque multae gubernantur etiam humanae rationis industria. « Nulla igitur, concludimus cum Eusebio, mundi particula Dei Providentiam effugit[4] ».

188. Observandum autem est singulas res *diversimode*

---

nus, non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum » (*De util. credendi*, c. 16, n. 34). Enimvero, « si, inquit Salvianus, negligit Deus in hoc saeculo genus humanum, cur ad Coelum quotidie manus tendimus? Cur ad altaria supplicamus? » *De Gubern. Dei*, lib. I. —[1] *Ibid.*, c. 8, et 12.

[2] I, q. CIII, a. 5 c. Eadem ratione argumentatur s. Ambrosius: « Quis operator, ait, negligat operis sui curam? Quis deserat et destituat, quod ipse condendum putavit? Si iniuria est regere, non est maior iniuria fecisse? cum aliquid non fecisse nulla iniustitia sit, non curare quod feceris, summa inclementia »; *De offic.*, lib. I, c. 13.

[3] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 75.

[4] *De praep. Ev.*, lib. XII, c. 28.

gubernari a Deo, secundum earum diversitatem. Hinc creaturae rationales, cum sint *per se agentes*, *tamquam habentes dominium sui actus*, peculiari quodam modo a Deo gubernantur, nempe « ab Eo inducuntur ad bonum, et retrahuntur a malo per praecepta, et prohibitiones, praemia, et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur, et non agunt [1] ».

189. Obiic. [2] 1° Manifestum experientia est impios prosperam in hoc mundo vitam agere, e contrario iustos innumeris affligi calamitatibus. Atqui id repugnat Divinae Providentiae, quae profecto iusta esse deberet. Ergo [3].

190. Resp. *Transeat maior*; *neg. min. Neg. cons.* Diximus, *transeat maior*; tum quia non semper fit, ut boni in aerumnis, impii vero in prosperitate versentur; tum quia falsum est laetos florere impios, dum suis deliciis, ac corporeis voluptatibus fruuntur, et vexari pios, dum miseriis affliguntur; potius enim illi perpetuis conscientiae stimulis, et curis dilacerantur; hi vero in suis miseriis maxima voluptate perfruuntur. Ceterum ex eo, quod mala in bonos, et bona in malos proveniant, tantum abest, ut vel iniustitiae accusari Deus possit, vel Illius negari Providentia, quin potius et summe iustus, et maxime providus hinc Deus ipse appareat [4]. Exinde enim ostenditur Providentiam Divinam etiam ultra huius vitae terminos protendi, ita ut Deus utrisque, sive bonis, sive malis, in vita altera pro meritis vel praemia vel poenas impertiatur [5]. Quoniam vero nullus est tam bonus, qui non aliquando delinquat, neque tam malus, qui aliquod bonum

---

[1] I, q. CIII, a. 5 ad 2. Hac significatione, ut idem sanctus Doctor advertit, intelligendum est illud Apostoli *I ad Cor.*, c. IX, v. 9: *Numquid de bobus cura est Deo*? Nempe « Apostolus non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae, sed solum quantum ad modum, qui proprie competit rationali creaturae »; *Ibid.*

[2] Obiectiones petitas ex malis, quae sunt in mundo, partim alibi (pp. 313-314) praeoccupavimus, partim in sequenti Capite refellemus.

[3] Bayleus summa audacia asseruit huic difficultati in hunc usque diem responso nullo satisfieri potuisse.

[4] Vid. s. Thom., *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIX, q. 2, a. 2 ad 5

[5] « Si nunc, scribit s. Augustinus, omne peccatum manifesta plecteret (*Deus*) poena, nihil ultimo iudicio servari putaretur »; *De Civ. Dei*, lib. I, c. 8.

morale quandoque non agat, aequum est, ut boni aliqua poena temporaria plectantur, et mali aliquod temporarium praemium recipiant[1]. Accedit, quod si nunc virtus sine praemio, et scelus sine supplicio numquam relinquerentur, homines servili affectu virtutes solum propter praemia sectarentur, et a vitiis solo poenae metu se abstinerent; unde debitus moralium actionum finis abesset[2]. Nec omittendum quod Deus impios florere permittit, ut ex bonorum a Deo receptorum consideratione, et piorum exemplo ad meliorem frugem revocentur; vexari autem pios, ut in virtutum exercitio magis confirmentur; quare bona, et mala huius vitae rationem mediorum ad futuram adquirendam felicitatem habere dicenda sunt[3]. «Ista permixtio semper ordinatur ad id, quod est per se hominis bonum[4]».

191. Obiic. 2° Plura fortuito eveniunt in mundo. Ergo non omnia Dei Providentia reguntur.

192. Resp. *Dist. ant.*, quatenus *fiunt extra ordinem causarum particularium, conc. ant.*, quatenus *praeter ordinem Divinae gubernationis contingunt, neg. ant. Neg. cons.* Responsio est s. Thomae: « Dicendum, quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt; sed quantum ad Divinam Providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo[5]». Sane fieri potest, et interdum fit, ut quidquam, si ad causas inferiores referatur, sit fortuitum, non vero, si ad aliquam causam ipsis superiorem. « Sicut, ait idem sanctus Doctor, si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante, concursus

---

[1] « Humiliter cogitantes, quamvis longe absint a facinorosis, flagitiosis atque impiis, tamen non usque adeo se a delictis deputant alienos, ut nec temporalia pro eis mala perpeti se iudicent dignos »; *Ibid.*, c. 9. Et c. 8: « Placuit Divinae Providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti; et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni ».

[2] « Si, inquit idem sanctus Doctor, omnibus eas (*res secundas*) petentibus daret, nonnisi propter talia praemia serviendum illi arbitraremur; nec pios nos faceret talis servitus, sed potius cupidos, et avaros »; *Ibid.*, c. 8.

[3] « Patientia Dei ad poenitentiam invitat malos, sicut flagellum Dei ad patientiam erudit bonos »; *Ibid.*, c. 8.

[4] *In lib. I Sent.*, loc. cit.—[5] I, q. CIII, a. 7 ad 2.

duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum[1]». Iamvero ita se res habet circa ea, quae fortuito evenire in mundo dicuntur; nempe « praeter ordinem alicuius particularis causae aliquis effectus evenire potest, non autem praeter ordinem Causae universalis. Cuius ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit, nisi ex aliqua alia causa impediente; quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem. Sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae ex aliquo impedimento; puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam; et sic usque ad Causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima Causa universalis non unius generis tantum, sed totius entis, impossibile est, quod aliquid contingat praeter ordinem Divinae gubernationis. Sed ex hoc ipso, quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine Divinae Providentiae, qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est, quod in eumdem ordinem relabatur secundum aliam causam[2] ». Itaque nihil fortuiti in hac rerum universitate evenit, quippe « quod ea, quae hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est Providentia Divina[3] ».

193. Obiic. 3° Si Providentia Dei ad omnes, et singulos effectus pertineat, Divinae Voluntati iniuriosus est, qui in gerendis negotiis et suam, et aliorum curam interponit; qui morbo laborans sanitatem in remediis quaerit: haec enim omnia Deo summe provido committenda sunt. Atqui falsum consequens. Ergo et antecedens.

194. Resp., *neg. mai.* Et sane « Divina operatio non excludit causas secundas[4] »; atque « Deus unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem suae naturae »; quapropter « expectare a Deo subsidium, in quibus se a-

---

[1] I, q. CXVI, a. 1 c.—[2] Ibid., q. CIII, a. 7 c.

[3] Ibid., q. CXVI, a. 1 c. Cf s. Aug., *Qq. LXXXIII*, q. 24, et *De Civ. Dei*, lib. V, c. 1.

[4] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 77. Quare Divina Providentia etsi *attingat a fine usque ad finem fortiter*, tamen *disponit omnia suaviter*.

liquis potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria actione, est insipientis, et Deum tentantis. Hoc enim ad Divinam Bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones. Non est igitur expectandum a Deo, ut omni actione propria, qua sibi aliquis subvenire potest, praetermissa, Deus ei subveniat; hoc enim Divinae ordinationi repugnat, et Bonitati Ipsius [1]». Id unum postulatur ab eo, qui Divinam Providentiam agnoscit, ut scilicet totum sui laboris eventum Deo committat, et referat, Ipsiusque voluntatem in omnibus animo submisso veneretur. « Hoc, subdit idem sanctus Doctor, dispositioni Divinae subiacet, quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo Dominus nos non debere esse solicitos de eo, quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum; non autem prohibuit nos esse solicitos de eo, quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere [2] ».

195. Obiic. 4° Admissa Dei Providentia, cuius decreta certe frustrari non possunt, actum est de nostra libertate; nec ulla erit contingentia, sed omnia ita erunt, ut non possint non esse, nec aliter esse. Ergo.

196. Resp. *Neg. ant.* Dei Providentia neque a nobis libertatem, neque a rebus contingentibus contingentiam excludi iam docuit s. Thomas. Non excluditur quidem libertas. « Cum enim Divinae Providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam caussae, et modi essendi; non sequitur, quod si omnia Dei Providentia aguntur, nihil sit in nobis; sic enim sunt *a Deo provisa*, ut per nos libere fiant [3] ». Idem dicendum de contingentibus; Deus enim ipse providit, ut quaedam necessario, quaedam contingenter evenirent. « Quibusdam effectibus praeparavit caussas necessarias, ut necessario evenirent, quibusdam vero caussas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum caussarum [4] ». Non ergo frustrantur Divina decreta; nam « si Deus providit hoc futurum, hoc erit; sed sic erit, sicut Deus providit illud esse futurum; providit autem illud esse futurum contin-

---

[1] *Op. cit.*, ibid., c. 135.
[2] Ibid. — [3] Ibid., c. 94; cf etiam, c. 72 et 73.
[4] I, q. XXII, a. 4 c.

*

genter: sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, non necessario [1] ».

CAPVT V.

De unitate Dei

Art. I. — Refutatur Polytheismus

197. Ex ipsa Dei natura, huc usque secundum intelligentiae nostrae angustias explicata, Ipsius unitas manifestissime demonstratur. Turpissimus ille error, quo plures admittuntur Dii, appellatur *Polytheismus*.

Prop. *Deus ita unus est, ut plures esse Deos absolute repugnet.*

Probatur primo ex summa Eius simplicitate. Sane « illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile ». E. g., illud, unde Socrates est *homo*, multis communicari potest; sed id, unde est *hic* homo, non potest communicari, nisi uni tantum ». Atqui, cum Deus ex sui natura sit ipsum Esse subsistens, « ipse Deus est sua natura », ac proinde « secundum idem est Deus, et hic Deus ». Ergo, sicut si Socrates per id esset homo, per quod est *hic homo*, non possent esse plures homines, aeque ac non possent esse plures Socrates; ita impossibile est plures esse Deos [2].

---

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 94. Hinc sanctus Doctor monet admitti posse *fatum*, si eius nomine intelligatur ipsa Divina Providentia, omnia, quae fiunt in mundo, iuxta naturam, et conditionem causarum, a quibus proveniunt, idest libera libere, et necessaria necessario disponens. « Divina Providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur Providentia. Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati.... Sic ergo est manifestum, quod fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatae a Deo ad aliquos effectus producendos » (I, q. CXVI, a. 2 c.). Nihilominus, monente eodem sancto Doctore, non debemus hoc nomine uti, quia non conveait Catholicos habere nomina cum paganis communia (*Quodlib.* XII, a. 4). « Prorsus, inquit etiam s. Augustinus, divina Providentia regna constituuntur humana; quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem, vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat »; *De Civ. Dei*, lib. V, c. 1

[2] I, q. XI, a. 3 c.

198. Secundo demonstratur ex infinita Dei perfectione. Ens enim summe perfectum non nisi unum esse potest. Siquidem si plura essent, certo quodam discrimine inter se distinguerentur; alioquin, si eadem prorsus natura singulis illis communis esset, non multiplex, sed unicum ens summe perfectum admitteretur. Iam vero illud, in quo differrent, imperfectio esse non potest, quippe repugnat in Ente summe perfecto imperfectionem aliquam esse. Differrent igitur aliqua perfectione, quae uni inesset, atque alteri non conveniret: ideo nullum ex entibus illis infinite perfectum erit. Itaque Ens summe perfectum non nisi unum esse potest. Deus ergo ita est summe unus, ut omnino repugnet plures esse Deos [1].

199. Tertio. Idipsum ex notione Entis necessarii luculenter evincitur. Ens enim necessarium hoc sibi vindicat, ut sui non-existentia repugnet; ergo si plura existerent entia necessaria, eorum non-existentia repugnaret. Rursum, cum Ens necessarium ex sui natura a nullo pendeat, sibique ad existendum sufficiat, posset unumquodque eorum existere, quin alia existant, ex quo fit ut eorum non-existentia non repugnaret. Itaque, pluribus admissis entibus necessariis, eorum non-existentia repugnaret simul, et non repugnaret. Ergo vel unum tantum est Ens necessarium, vel nullum.

200. Quarto denique, cum Deus supremus rerum omnium conditor sit, atque moderator, non nisi unus esse potest. Si enim quidquid creatur, ab unico solum Deo creari potest, iam potuit mundus sine aliorum subsidio existere. Quis autem eum appellaverit Deum, sine quo mundus creari potuit? Sin vero quidquid a pluribus illis efficitur, ab unoquoque eorum praestari non potest, nullus eorum Deus esset [2]. Item ordinata rerum omnium dispositio, et apta totius mundi per leges constantes gubernatio supremae Causae intelligentis unitatem manifeste exhibet. Si enim plures hae causae essent, et tamen in unitatem ordinis, et dispositionis convenirent, una ab al-

---

[1] I, q. XI, a. 3 c, cit.

[2] « Neque artificem, ad rem inquit s. Athanasius, inter homines absolutum dixeris, sed imbecillem, si non solus, sed cum multis unum opus expediat »; *Adv. Gent.*, n. 38.

tera penderet, nec proinde essent Dii; si vero non convenirent, non existeret ordo [1].

201. Errore autem tenentur, qui polytheismum ubique obtinuisse arbitrantur. Etenim omnes illi, qui primis Christianae Religionis temporibus adversus Gentiles scripserunt, hoc sibi probandum susceperunt, maximi nominis Philosophos unum rerum omnium parentem, ac Deum professos esse [2]. Quoad autem populorum fidem, iuverit haec observare: 1° A mundi origine usque ad diluvium, hoc est per duo millia annorum circiter, unius Dei cultus in terris viguit. 2° Polytheismus aut paullo ante diluvium, aut, quod probabilius est, post diluvii tempora primum apparuit [3]. 3° Florentissima gens hebraea unum, verumque Deum coluit; et, si quando ab institutis suis deficiens, falsa numina coluit, illico per Prophetarum admonitiones ab impio hoc cultu se revocavit. 4° Ex certis veteris historiae documentis novimus apud antiquos Indos, Sinas, Aegyptios, Persas, antiquissimos Graecos, Romanos, nec non apud Germaniae, et Scandinaviae populos vestigia primitivae Revelationis circa unitatem Dei reperiri [4]. 5° Post Evangelii promulgationem cultus idolorum sensim concidit, et tandem nonnisi penes quosdam immanes populos perseveravit, atque adhuc viget. Ex quibus efficitur polytheismum neque perpetuum, neque universalem fuisse. His tamquam cumulus accedit, quod plurium Deorum cultores valde inter se dissidebant, neque, teste Tullio [5], in alia re, quam in quadam natura Divina admittenda consentiebant, ita ut consensio ethnicorum in eo potius versata sit, quod quaedam Divina natura sit, quam quod plures Dii sunt [6]. Neque illud omittendum.

---

[1] « Si plures, ait idem sanctus Doctor, mundo praeessent, ordo iste servari non posset, sed omnia confusione plena essent, dum unusquisque omnia ad suum arbitrium traheret, et adversus alium pugnaret »; *Ibid.*, n. 39.

[2] Cf Hooke, *Religionis naturalis, et Revelatae principia*, t. I, sect. II, a. 2, p. 110, Venetiis 1763.

[3] Cf, praeter Calmet (*Comment.*, t. V, *Dissert. de orig. idololat.*), aliosque multos, Lefebvre, *Ess. sur l'origine, la nature, et la chûte de l'idolâtrie*, inter *Comment. Universit. Catholic. Lovan.*, t. IV, p. 229 sqq.

[4] Cf hac de re Ephem. *La Scienza e la Fede*, vol. IX, p. 93 sqq. Napoli 1845. — [5] *Qq. Tuscul.*, lib. I, c. 13.

[6] Aliud est, errore teneri circa veram naturam Dei, ac ignorare

quod homines etiam superstitioso Deorum cultu implicati, cum impellente natura loquebantur, non Deos, sed Deum inclamabant. « Cum iurant, inquit Lactantius, et cum gratias agunt, non Iovem, aut multos Deos, sed Deum nominant. Adeo ipsa veritas, cogente natura, etiam ab invitis pectoribus erumpit [1] ».

Art. II. — Refutatur Manichaeismus

202. Refellendus hic venit error turpissimus de duobus principiis, bono altero, altero malo; quorum illud omnium in hoc orbe bonorum, alterum malorum caussa sit. Opinionis huius absurdae originem eruditi a Zoroastro vetustissimo Persarum doctore repetunt. Persarum vestigiis institere haeretici Manichaei, ita dicti a Manete, insanissimae huius sectae auctore. In recenti aetate Manichaeorum patrocinium Petrus Bayleus suscepit, nullumque non movit lapidem, ut eam impietatem tot prostratam vicibus renovaret. Statuit nempe Manichaeorum hypothesim rationibus *a priori* absurdam demonstrari, sed *a posteriori* consideratam approbatione esse dignam [2].

Dei existentiam. Hoc adnotandum est adversus Buchnerum, qui (*Force et matière*, p. 184 sqq, Leipzig 1863) ex superstitioso populorum cultu consensum pro Dei existentia non realem Entis supremi notionem, sed aliquid ab ipsis hominibus excogitatum praeseferre blasphemat. Sane, « intellectus noster, apposite inquit s. Bonaventura, deficit in cogitatione Divinae Veritatis quantum ad cognitionem, quid est, tamen non deficit quantum ad cognitionem, si est... Quia ergo intellectus noster numquam deficit in cognitione Dei, si est, ideo nec potest ignorare Ipsum esse, similiter non cogitare non esse. Quia vero deficit in cognitione, quid est, ideo frequenter cogitat Deum esse, quod non est, sicut idolum, vel non esse, quod est, sicut Deum non iustum: et quia qui cogitat Deum non esse, quod est, ut non iustum, per consequens cogitat Ipsum non esse, ideo ratione defectus intellectus Deus potest cogitari non esse..., non tamen simpliciter, sive generaliter, sed ex consequenti, sicut qui negat beatitudinem esse in Deo, negat eam esse » (*In lib. I Sent.*, Dist. VIII, p. I, a. 1, q. 2 *resol.*). Quocirca ii, qui falsam divinitatem profitentur, se nullum Deum profiteri haud putant. Unde aiebat Lactantius: « Deorum cultores religiosos se putant, cum sint superstitiosi »; *Div. Inst.*, lib. IV, c. 28.

[1] *Op. cit.*, lib. II, c. 1.

[2] *Dict. hist. crit.*, artt. *Manichéens*, *Marcionites*, *Pauliciens*, *Origène*, *Xénophon*, et in *Dialogis*, et in *Rep. à un Provincial.*

203. Ut commentum istud reiiciatur, tres propositiones demonstrandas suscipimus:

Prop. 1ª. *Dualitas principiorum a Manichaeis admissa a ratione prorsus abhorret.*

Probatur. Per principium summe malum vel intelligitur ens infinite contrarium principio bono in omni re, ut tenebrae opponuntur luci; vel intelligitur principium consors earumdem perfectionum, excepta sola benevolentia, ita ut sit quaedam natura Divinarum perfectionum particeps, sed ad malum maxime propensa. Atqui utroque sensu repugnat principium summe malum. Ergo.

204. Prima pars *minoris* ita demonstratur: 1° Cum malum opponatur bono [1], summum malum, si re ipsa daretur, omne bonum tolleret. Atqui bonum convertitur cum ente. Ergo si summum malum daretur, hoc tolleret omne ens, sive esset *non ens* absolute sumtum; et ideo summum malum non aliter concipi potest, quam veluti *Nihil absolutum*. Atqui notio *Nihili absoluti* se ipsam destruit, quia esset simul omne ens, et nullum ens. Ergo notio mali summi est notio, quae se ipsam destruit. 2° Malum, ut alibi ostendimus [2], *in bono fundatur*, ac proinde non potest esse *omnino separatum a bono*. Atqui *summum malum oportet esse absque consortio omnis boni*. Ergo *nihil est summum malum* [3]. 3° Nihil intelligi potest veluti summum malum, nisi quod per suam essentiam malum est, quemadmodum non aliud summum Bonum, nisi quod per suam essentiam est bonum. Atqui repugnat aliquid esse per essentiam suam malum, quia omne ens, prout est ens, est bonum [4]. Ergo summum malum esse repugnat.

205. Altera *minoris* pars demonstratur hunc in modum:

---

[1] Cf *Ontol.*, c. V, a. 2, p. 32.

[2] Ibid., p. 33. — [3] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 15.

[4] Cf *Ontol.*, loc. cit., p. 34. Quae ut magis perspicua fiant, illud monendum censemus, quod nullum est argumentum, quo inferiur mala, quae in mundo sunt, ad aliquid, quod est per essentiam suam malum, reduci, aeque ac bona ad aliquid, quod est per essentiam suam bonum. Enimvero, bona, quae in mundo sunt, ad aliquid, quod est per suam essentiam bonum, reducuntur, quia omnes res bonae sunt ex eo, quod participes sunt infinitae Bonitatis Dei. At « nullum ens, ut s. Thomas ait, dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid, quod sit per essentiam malum »; I, q. XLIX, a. 3 ad 4.

1° Ens infinite perfectum nonnisi unum esse potest. Ergo fingi nequit aliqua natura Divinarum perfectionum particeps. 2° Nulla natura attributis secum pugnantibus constare potest. Atqui haec duo, naturam aliquam esse Divinarum perfectionum participem, et esse simul ad malum maxime propensam, sibi adversantur. Ergo. 3° Intelligi nequit, quomodo Ens infinite perfectum possit malum prosequi. Etenim ens intelligens capere mala consilia non potest, nisi ex ignoratione recti, vel utilitatis alicuius spe. Atqui ens, quod aeternum, et independens, atque infinite intelligens adstruitur, rectum ignorare nequit, et sibi sufficiens nullius utilitatis consideratione a recto avocari potest. Ergo malum prosequi nequit.

206. Itaque evidentibus rationibus *a priori* repugnantia *dualismi* evincitur. Quod cum ita sit, illud systema nullo modo potest demonstrari verum *a posteriori*; sic enim idem esset, et non esset repugnans. Fallitur igitur Bayleus, atque ratiocinandi leges ipsis tyronibus perspectas ignorat, cum dualismum falsum *a priori* fatetur, sed verum *a posteriori* demonstrari contendit.

207. Prop. 2ª. *Manichaeorum hypothesis fini, ob quem excogitata fuit, adversatur, seu inepta est ad bonorum, et malorum, quae in mundo sunt, originem explicandam.*

Probatur. Duo principia, quae Manichaei fingunt, vel aequalis sunt virtutis, vel inaequalis. Atqui si prius, tunc neque bonum, neque malum erit in mundo, quia vires aequales, et oppositae sese mutuo elidunt. Si vero posterius, tunc vel unice bonum, vel unice malum obtinebit; nempe, si praevaleat principium bonum, malum bacchari non sinet, nec sinere poterit; si principium malum viribus superius sit, nullum erit bonum. Ergo in Manichaeorum hypothesi ratio bonorum, et malorum, quae in mundo sunt, explicari haud potest.

208. Neque bonorum, et malorum origo melius explicatur, si fingas cum Bayleo illo duo principia foedus quoddam iniisse, ne utrumque a suis effectibus producendis impediretur. Nam in primis foedus huiusmodi naturae utriusque suppositi principii adversatur. Siquidem, in sententia Manichaeorum, natura utriusque principii talis est, ut unumquodque, quantum in ipso est, non nisi effectus propriae naturae consentaneos praestare conetur; cum hoc autem necessario conatu nequit simul consistere, ut per

se patet, supposita hypothesis foederis initi. Deinde, si principium summe bonum tolerare malum potest, quia ad id foedere sese adstrinxit, quin tamen bonum esse desinat, etiam absque consortio principii summe mali non desinit esse summe bonum, permittendo mala in mundo.

209. Prop. 3ª. *Malum cuiuscumque generis sub unico Deo summe perfecto consistere potest.*

Probatur. Non alia malorum genera admitti possunt, quam *physicum*, et *morale* [1]; atque istud quidem dicitur *malum culpae*, sive in actione humana invenitur, cum haec ad morum regulas ordinem non habet; illud vero vel sequitur conditionem naturae, quae aliquo bono privatur, et dicitur *malum naturae*, uti est rerum corruptio, vel est in punitionem culpae, et dicitur *malum poenae* [2]. Atqui tum malum *physicum*, sive *naturae*, sive *poenae*, tum *malum morale* sub unico Deo summe perfecto consistere potest. Ergo.

210. Veritas *minoris* ita evincitur: Quod ad mala physica spectat, illa ad Deum, tamquam in causam, non *directe*, seu *per se*, sed *indirecte*, seu *per accidens* referuntur. Siquidem quoad mala *naturae*, quae praecipue in corruptione, vel in tendentia ad corruptionem consistunt, eorum caussa est Deus, non quatenus mala efficit, sed quatenus fertur in bonum, quocum contraria quaedam privatio coniungitur. « Agens, ait s. Thomas, inquantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio, et defectus, caussat sua virtute illam corruptionem, et defectum. Manifestum est autem, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis Universi. Ordo autem Universi requirit, quod quaedam sint, quae deficere possint, et interdum deficiant [3]. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis Universi, ex consequenti, et quasi per accidens causat corruptionem rerum [4]». Idem dicatur de malis poenae, quae nempe con-

---

[1] Nec dari, nec dari posse malum, quod vulgo *metaphysicum* appellatur, ostendimus in *Ontol.*, c. V, a. 2, p. 34.

[2] De iis, quae noxia, et inutilia in rebus esse dicuntur, et quae inter mala *physica* recensentur, vid. p. 313-315.

[3] Id ex eo facilius perspicitur, quod, ut in *Cosmol.*, c. I, a. 5, p. 105-106 diximus, non esset generatio unius, nisi esset corruptio alterius.

[4] I, q. XLIX, a. 2 c. Quomodo ordo Universi inaequalitatem re-

sequuntur culpam. « Ad ordinem Universi pertinet et iam ordo iustitiae, qui requirit, ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est poena [1]». Insuper *corruptio, et malum in rebus sequitur* ex eo quod *res creatae agunt secundum modum propriae naturae;* nam *propter contrarietatem, et repugnantiam, quae est in rebus, una res est alterius corruptiva*[2].

211. Quae cum ita se habeant, ita argumentamur: Si infinita Dei perfectio expostularet, ut mala physica a rebus subtrahantur, dicendum foret, Deum debere auferre ab Universo ordinem, qui est ipsius Universi bonum, atque impedire quominus res creatae agant secundum modum propriae naturae. Atqui huiusmodi consequentis falsitatem nemo est, qui non videat. Ergo mala physica sub Deo summe perfecto consistere possunt.

212. Ex eo autem, quod Deus Universi ordinem sine ullius mali admixtione obtinere potuisset, inferre haud licet Ipsum ratione suae Bonitatis ad hoc teneri. Nam in primis nostrum non est definire, utrum melius sit illum ordinem obtineri per physica mala, an sine illis. Deinde, etsi hoc alterum melius aestimetur, tamen dici non potest Deum, ratione suae Bonitatis, ad id, quod est melius, teneri [3].

213. Adde his mala physica plurimum conferre, ut finem nostrum, nempe felicitatem, et certius, et facilius consequamur; exercendis enim virtutibus occasionem praebent, culpas contractas abstergunt, animum ad praesentium voluptatum contemptum, atque ad aeternorum bonorum amorem adducunt. Quare huiusmodi mala vocantur a stultis mala, bene autem utentibus bona sunt, atque, ut Theodoretus ait, non nisi improprie et vulgo mala appellantur [4].

---

rum, aliarum nempe, quae incorruptibiles, aliarumque, quae corruptibiles sint, expostulet, sanctus Doctor explicat ibid., q. XLVIII, a. 2 c.; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 71, et *In lib. II Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 1.

[1] I, q. XLIX cit., a. 2 c. « Malum, ait etiam, naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum. Sicut volendo iustitiam, vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quedam naturaliter corrumpi »; Ibid., q. XIX, a. 9 c.

[2] *Contr. Gent.*, loc. cit.

[3] *Cf Cosmol.*, c. VIII, a. 2, p. 180 sqq.

[4] *Graecarum affectionum curatio*, Serm. V *De natura hominis.* Illud

214. Ad malum morale quod attinet, ipsum inest in actione, quae a morum regula deficit. Causa igitur huius mali in voluntate tantum creaturae rationalis sita est, quae, cum libera sit, et limitibus circumscripta, deficiendi capacitatem habet, atque libertate uti ad bonum, vel abuti ad malum potest. « Malum culpae, quod privat ordinem ad bonum Divinum, Deus nullo modo vult[1] ». Et sane, « malum, quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio. Unde malum, quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum, sicut in causam[2] ». Quin immo malum morale prorsus a Deo reprobari ostenditur ex eo, quod severissime illud prohibet, et insuper notiones iusti, et iniusti hominum cordibus inscripsit, et valida media, quibus ad bonum incitamus, et a malo abducimur, nobis largitur. Quare neutiquam Deum velle malum morale, sed illud permittere tantum dici debet, quatenus nempe illud non impedit, sed sinit, ut agentia ratione, ac proinde libertate praedita pro lubitu operentur.

---

autem praetermissum nolumus, quod mala, quae nostram vitam comitantur, atque ipsa mors locum non habuissent, nisi a primaevo innocentiae statu natura humana deturbata fuisset. Quare illorum malorum origo ex peccato originali repetenda est. Deum vero hunc generis humani lapsum permittere potuisse, ex dicendis constabit.

[1] I, q. XIX, a. 9 c. Hae voces *nullo modo* significant Deum ne *per accidens* quidem posse velle malum morale. Etenim « aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum... Malum autem, quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Numquam igitur appeteretur malum... per accidens, nisi bonum, cui coniungitur malum, magis appeteretur, quam bonum, quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult, quam suam bonitatem... Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum Divinum, Deus nullo modo vult »; *Ibid.*

[2] I, q. XLIX, a. 2 c. Cf p. 378-379. S. Anselmus, ut ostendat Deum nullo modo velle malum culpae, hoc utitur argumento: « Iusta voluntas hominis est ea, qua vult id, quod Deus vult eam velle, iniusta vero e contrario est ea, qua vult id, quod non vult Deus eam velle. Unde sequitur, quod si Deus vellet hominem peccare, homo peccando non peccaret, simulque voluntas eius iusta, et iniusta foret; iusta, quatenus conformis esset Divinae voluntati, qua Deus vellet illam peccare; iniusta, quatenus eidem Voluntati repugnaret, quae prohibet peccare »; *De lib. arb.*, c. 8.

215. Iamvero haec mali moralis permissio Divinae perfectioni haud repugnat. Etenim 1° ita Deus permittit peccatum, ut hoc ex iis, quae Deus intendit, necessario non consequatur; Deus enim hoc unum intendit, ut creatura rationalis libertate sua recte utatur, atque ita felicitatem, ad quam illam destinavit, assequatur.

2° « Administratio universitatis, uti post s. Augustinum[1] inquit s. Bonaventura, est ut Deus sic res conditas administret, ut eas agere proprio motu sinat[2] ». Deus autem, permittendo malum morale, naturam rationalem modo, qui illi consentaneus est, gubernat; eam enim validis auxiliis instruit, ut peccatum cavere possit; sed si ipsa ad peccatum libere se determinet, non impedit, quominus pro suo lubitu se determinet.

3° Deus neque ex sua sanctitate, neque ex sua benignitate, neque ex sua sapientia peccatum impedire tenetur. Non quidem ex sua sanctitate; siquidem sanctitas Dei exigit, ut Deus peccatum odio interno infinito improbet, non vero ut teneatur omne peccatum depellere, quemadmodum ex eo, quod Deus virtutem necessario amat, non licet concludere Eum teneri efficere, ut omnia virtutis, et pietatis opera existant[3]. Neque ex sua benignitate; Deus enim non tenetur omnibus donis possibilibus hominem cumulare, nec proinde privilegium non peccandi ei concedere. Neque ex sua sapientia; tum quia, ut paulo ante diximus, « sapientis est removere hoc modo impedimentum, quod natura non tollatur[4] »; tum quia sapientia Dei haud postulat, ut Deus illa mala permittere nequeat, quae ab Ipso ad maximum bonum, et ad finem sibi praestitutum ordinari possunt[5]. Iam mala moralia a Deo ad bonum, et ad fines suos ordinantur, non quidem quatenus Deus velit illa mala, ut bonum consequatur, sed quatenus vertit malum in bonum, et ex ipso malo elicit bo-

---

1 *De Civ. Dei*, lib. VII, c. 30.

2 *In lib. I Sent.*, Dist. XLVII, a. 1, q. 3 *resol.*

3 Cf s. Bonav., *ibid. ad arg.*

4 *In lib. II Sent.*, Dist. XXIII, q. 1, a. 2 ad 3.

5 « Quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur; tamen nihil prohibet, quin a superiori agente ordinetur »; *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. V, a. 4 ad 3.

num. « Vult bonum consequens, ex quo malum ordinatur; ex quo sequitur, quod velit mala facta ordinare, non autem, quod velit ea fieri[1] »; nimirum, si homo sua pravitate bonum in malum convertit, Deus, e contrario, sua Sapientia efficit, ut bonum ex malo nascatur. Hinc s. Augustinus aiebat: « Neque Deus.... ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, et bonus, ut bene faceret et de malo[2] ». Ex. gr., ut advertit s. Thomas, « non esset patientia Martyrum, si non esset persecutio tyrannorum[3] »; atque ex scelere omnium atrocissimo in Christum Filium Dei patrato Deus bonum omnium maximum, nempe opus nostrae redemptionis eduxit, et, ne plura consectemur, Divinae iustitiae, clementiae, aliorumque attributorum manifestatio, quae mundi ordinem maximopere commendat, absque mali moralis permissione nullum haberet locum[4].

216. Itaque Deus non vult, sed dumtaxat permittit malum morale. Atqui haec permissio Divinis Perfectionibus nihil obest. Ergo mala moralia sub unico Ente infinite perfecto locum habere possunt.

217. Rem totam ita perstringimus: Ex malis nihil Divinae Perfectioni detrahitur. Ergo frustra, praeter principium summe bonum, aliud principium summe malum Manichaei comminiscuntur[5].

---

[1] *In lib. I Sent.*, Dist. XLVI, q. I, a. 4 *sol.*

[2] *Enchir.*, c. 11, n. 3. Unde Deus « non eis (*creaturis liberis*) ademit hanc potestatem (*peccandi*), potentius, et melius esse iudicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere »; *De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 1.

[3] I, q. XXII, a. 2 ad 2.

[4] Perbelle ad hanc rem inquit s. Bonaventura: « Vis divina, eliciens bonum ex malo, praepotens est malo, et ideo bonum, quod inde elicit, praevalet bono, quod malum corrumpit; et ideo plus valet Universum nunc, quam valuisset tunc, in quod nunc modo commendatur Sapientia Creatoris. Unde Gregorius in benedictione caerei paschalis, *O felix culpa, quae talem meruit habere Redemptorem*. Et exemplum est de scypho sano, qui frangitur, et religatur filo argenteo vel aureo, quia melior est post, quam ante, non ratione fractionis, sed ratione religationis »; *In lib. I Sent.*, Dist. XLVI, a. 1, q. 6 *resol.*

[5] Ex iis, quae adhuc demonstravimus, « excluditur etiam, ut s. Thomas advertit, quorumdam error, qui propter hoc, quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse... Esset autem e contrario arguendum: Si malum est, Deus est. Non enim esset malum,

218. Obiic. 1° Effectuum oppositorum oppositae sunt causae. Atqui bonum, et malum sunt effectus sibi invicem oppositi. Ergo sicut summum Bonum est causa boni, ita summum malum admittendum est, quod sit causa mali.

219. Resp. *Dist. mai.* Si sermo habeatur de causis proximis, et particularibus, *conc. mai.*, si de causa remota, et universali, *neg. mai. Dist.* etiam *min.*, ita tamen, ut ad eumdem finem ordinari possint, *conc. min.*, secus, *neg. min. Neg. cons.* Utramque distinctionem ex D. Thoma accepimus. Quod ad primam attinet, « contraria, inquit sanctus Doctor, conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem [1] ». Atque id generatim circa effectus contrarios intelligendum est; nam cum de malo, quod oppositum bono est, sermo est, illud etiam observandum est, *malum proprie effectum dici non posse* [2], siquidem *malum* est « *incidens effectibus, sed non est factum per se loquendo* [3] ». Alteram distinctionem ex his sancti Doctoris verbis confecimus: « Res habent contrarietatem ad invicem, quantum ad proximos effectus; sed tamen concordant etiam contraria in ultimo fine, ad quem ordinantur secundum harmoniam, quam constituunt; sicut etiam patet in mixto, quod componitur etiam ex contrariis; et ex hoc sequitur quod agentia proxima sunt contraria, licet agens primum sit unum; quia iudicium de agente, et fine est idem, cum hae duae causae in idem incidant [4] ».

220. Obiic. 2° Deus aut vult tollere mala, et non potest; aut potest, et non vult; aut neque vult, neque potest; aut et vult, et potest. Si vult, et non potest, imbecillis est, quod in Deum non cadit. Si potest, et non vult, invidus, quod aeque est alienum a Deo. Si neque vult, neque potest, et invidus, et imbecillis est. Si vult, et potest, unde ergo sunt mala?

221. Responsio ex dictis constat. Deus enim potest utique omnia mala tollere, non vult tamen, ne impediatur bonum Universi. Neque propterea est imbecillis, aut mi-

---

sublato ordine boni, cuius privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset »; *Contr. Gent.*, lib. III, c. 71.

[1] I. q. XLIX, a. 3 ad 1.—[2] *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 6 ad 2.

[3] Ibid. ad 3.—[4] *In lib. II Sent.*, Dist. I, q. I, a. 1 ad 4.

nus bonus, quia omnipotentiam, et bonitatem suam patefacit, cum ex ipsis malis bona eliciat.

222. Obiic. 3° Secundum illud effatum, *Quidquid est causa causae, est causa effectus*, peccatum, cuius causa est liberum arbitrium, reducitur, tamquam in causam, ad Deum, qui est causa liberi arbitrii. Atqui id sanctitati Dei repugnat. Ergo.

223. Resp., *neg. mai.*, *conc. min. Neg. cons.* Et sane illud effatum ad rem non facit; nam « effectus causae mediae procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum, sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum, sicut in causam [1] ».

224. Obiic. 4° Praevidit Deus hominem male usurum libero arbitrio. Ergo, cum sit infinite bonus, debuisset id impedire. Quod si bonitas finita patrisfamilias necessario exigit, ut impediat, quominus sui filii bonis, quae accepturi sunt, abutantur, multo magis bonitas infinita id praestare debuit.

225. Resp. *Neg. cons.* Equidem, cum homo essentialiter sit rationis particeps, atque libertas sit essentialis rationis proprietas, idem fuisset condere hominem libertate carentem, ac non hominem, quod intrinsecus repugnat. Nec libertas est de se malorum scaturigo, sed solum illius abusus, cum mala non fataliter, ac necessario, sed contingenter ab illa deriventur. Neque ullum tam fatuum hominem esse putamus, quem libertatis a Deo sibi concessae poenitere possit, cum illa sit etiam innumerabilium bonorum fons. Potuisset utique Deus absolute impedire, ne homo peccaret, retenta nihilominus libertate; ast, cum id noluit, tantum abest, ut malorum permissio Eius infinitae bonitati obsit, quin potius illam mirifice manifestet, uti iam demonstratum est.

---

1 1ª 2ᵃᵉ, q. LXXIX, a. 1 ad 3. « Peccatum, alibi ait, refertur in voluntatem, sicut in causam; et quamvis voluntas sit creata a Deo, in quantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc, quod defectus ex ipsa incidere pôtest »; *In lib. II Sent.*, Dist. XXXVII, q. II, a. 1 ad 2.

226. Exemplum autem patrisfamilias, qui bonus non esset, nisi prospiceret, ne filius abuteretur bonis ei traditis, nullam vim habet; nam pater est provisor particularis; Deus vero est provisor universalis. « Aliter autem, docente s. Thoma, de eo est, qui habet curam alicuius particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod eius curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius[1] ».

227. Accedit quod pater naturali officio impedire tenetur quaecumque filii mala impedire potest; Deus autem, uti demonstravimus, non tenetur omnia impedire mala, quae potest. Quocirca Deus peccati causa etiam indirecta dici non potest, nec debet: quia tametsi « non praebeat auxilium, quod si praeberet, homines non peccarent . . . hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae, et iustitiae, cum Ipse sit sapientia, et iustitia; unde non imputatur Ei, quod alius peccet, sicut causae peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis, ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem, potens, et debens gubernare[2] ».

CAPVT VI.

De Pantheismo

Art. I. — Pantheistarum placita recensentur

228. Ex iis, quae superius de infinita Perfectione Dei dicta sunt, non solum eorum error, qui nonnisi unam esse posse Divinam Naturam inficiantur, sed etiam commentum illorum, qui Deum cum hac rerum universitate confundunt, refellitur. Illud philosophiae systema, in quo omnia, quae sunt, unicam substantiam constituere dicun-

---

[1] I, q. XXII, a. 2 ad 2. Ubi notanda est vox illa *aliquem*, ut excludatur Baylei sophisma,[1] quo Deum mala permittentem assimilat regi, qui *sineret* crescere *seditiones, et perturbationes in toto regno, ut gloriam acquireret procurati remedii.* Nam hac agendi ratione non *aliqua* regni mala particularia rex permitteret, sed ageret contra bonum commune regni, quod ipse curare debet. Quocirca ineptissimum est Baylei exemplum.

[2] 1a 2ae, q. cit., a. 1 c. Cf ibid., q. VI, a. 3 c.

tur, quae Deus appellatur, *pantheismi* nomine designatur [1]. Iam insania haec, etsi antiquissima sit, tamen hac nostra aetate late longeque pervagata est, ac veluti culmen attigisse videtur.

229. Ut veteres [2], atque aliquos mediae aetatis praetermittamus [3], pessimi huius erroris origo in philosophia re-

---

[1] Hoc ipsa pantheismi vox, a verbis παν et Θεος effecta, luculenter declarat.

[2] Omnes ferme indorum philosophorum Scholae pantheismum magis, minusve redolent, sed eum, omni remota ambage, docuit philosophia Vedanta, quae cum libris sacris, *Vedas* appellatis, consentanea sit, *orthodoxa* putatur. Vedantici philosophi contendunt unicum extare ens infinitum nomine *Brahma*, resque multiplices, et compositas, quae praeter illud existere dicuntur, esse calentis phantasiae ludibria. Inde ortum duxit effatum illud scholae Vedanticae : *Brahma solus existit, et quidquid non est Brahma, est humanae mentis ludibrium*. Quo mentem suam Vedantici clarius explicarent, his imaginibus usi sunt. Brahma est velut aranea aeterna, quae telam creationis e sinu suo continuo educit, et vicissim in se reducit; aut moles argillacea, cuius formae sunt cunctae res singulares; aut oceanus, cuius res creatae sunt fluctus, spumae, guttae, quae licet aliae ab aliis distinctae videantur, tamen revera ab oceano non distinguuntur (vid. Hug. Windischmanni, *De Theologumenis Vedanticorum*, Bonnae 1833). Inter Graecos, pantheismum propugnavit Schola eleatica, quae, a Xenophane orta, Parmenidem, Zenonem, Melissum Samium magistros habuit. Ceteris, brevitatis ergo, praetermissis, Parmenidem nominamus, cuius illud notatu dignum est, quod tamquam proprium inventum hodierni Pantheistae sibi vindicant; *quod cogitat, et quod cogitatur, unum idemque est.* Postquam ab Evangelii praeconibus creationis dogma, quo pantheismus omnino destruitur, promulgatum fuit, Neoplatonicorum Schola, quae primum Romae, et Alexandriae, deinde Athenis viguit, pantheismum tueri pro viribus adnisa est. Horum praecipui habiti sunt Plotinus, Porphyrius, Iamblicus, et Proclus. Isti docebant unicam existere substantiam, nempe Divinam, ceterasque res omnes non esse nisi *effluxus*, aut *emanationes*, aut *radios* illius Divinae substantiae. Sed tandem, salutari luce Evangelii, paganae philosophiae tenebris dispulsis, teterrimum monstrum pantheismi penitus interemtum est.

[3] Praeter Arabes, et Iudaeos Kabalae studiosos (cf Ad. Franck, *La Kabbale, ou la Philosophie religieuse des Hebreux*, pars II, c. 4, Paris 1743) vix unus, et alter, puta Almericus Carnotensis, et David de Dinando (cf p. 367, not. 4), in media aetate inventi sunt, qui pantheismum instaurarent. Saeculo autem XIV, Frat. Eckartus, post Scotum Erigenam, *mysticismum*, qui pantheismo valde affinis est, excoluit. Porro mysticismus est illa philosophandi methodus, quae su-

centi a Benedicto Spinosa repetenda est[1], qui eo omnes sui ingenii nervos intendit, ut integrum pantheismi systema concinnaret in suo opere, *Ethica geometrico more demonstrata.*

---

mit perfectam rerum cognitionem menti humanae ex *mystica*, sive arcana quadam eius cum Deo unione obvenire. Eckarti errores Ioannes XXII damnavit Bulla *In agro Dominico* an. 1330. Multa fragmenta ad eius doctrinam intelligendam opportuna videre est apud Carol. Schmidt, *Du mysticisme allemand au XIV siècle*, inter *Commentt. Acad. Paris.* v. II, *Savants ètrang.* Paris 1847. Iam mysticismus cum pantheismo colligatur (cf Frankius, *De la certitude*, *Rapport à l'Acad.* etc., Paris 1847). Et sane Neoplatonici, cum persuasum habuerint mentem humanam esse *emanationem* Divinae substantiae, inde collegerunt ipsam tum veram cognitionem adipisci, cum se esse unum, et idem cum Divina substantia cognoscit, atque in hac cognitione coniunctionem eius cum Deo ponunt. Philosophicus autem iste mysticismus cum mysticismo catholico confundendus non est. Hic, secundum Sacrae Scripturae, et Traditionis doctrinam, a ss. Patribus expositus, et inculcatus, saeculo XI per duos Victorinos Hugonem, et Richardum scientiae formam accepit, et secundum Areopagitam *Theologia mystica* dicta fuit. Iamvero theologia mystica docet unionem arcanam cum Deo, quam animae sanctae quandoque in hac vita assequuntur, esse donum supernaturale et extraordinarium, quod Deus ipsis largitur, ad eamque animas per actus supernaturales Fidei, Spei, et Charitatis pervenire. Ex quibus conficitur « Theologiam mysticam, ut ait P. Cordierius, tam in substantia sua, quam in modo procedendi, esse supernaturalem, siquidem et principia eius, et media, et finis, et in hunc tendendi modus naturae vires, atque ordinem penitus transcendunt » (*Isagoge ad Mysticam Theologiam*, Praef. ad *Opp. s. Dionysii Areopagitae,* vol. I, Parisiis 1644); cum mysticismus philosophicus haec omnia pro naturalibus habeat. Mysticismus catholicus secundum methodum psychologicam procedit; siquidem Mystici docent, animas ad eum supernaturalem statum per considerationes affectivas diveesorum generum rerum, tamquam per gradus, ascendere, atque in primo gradu genus sensilium ponunt (vid. s. Bonavent., *Itinerarium mentis ad Deum*, c. 1 et 2). Tacendum autem non est, quosdam theologos et mediae, et recentis aetatis mysticismum catholicum foedis, aut saltem falsis dogmatibus corrupisse; ex quo *pseudo-mysticismus*, sive mysticismus *heterodoxus* extitit. Haec monitos iuvenes volumus, quia plerique hodierni Rationalistae nullum, quod rei substantiam attinet, discrimen inter mysticismum *philosophicum*, inter christianum *orthodoxum*, et inter christianum *heterodoxum* agnoscunt.

[1] Benedictus Spinosa Amstelodami Batavorum natus saeculo XVII, Iudaicam primo, deinde Christianam, nullam tandem Religionem professus est. Spinosae Iordanus Bruno saeculo XVI praelusisse videtur.

230. Substantia, eius iudicio, est *ens*, quod per se est, et per se concipitur. Hac notione *substantiae* innixus, statuit unam substantiam non posse produci ab alia substantia, quia secus illa sine ista existere, et concipi non posset. Quocirca non nisi unica substantia dari potest, eaque improducta esse debet, sive huiusmodi, ut eius essentia existentiam necessario involvat. Haec igitur unica substantia est Deus. Quod si praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia, sequitur omnia, quae sunt, non aliud esse posse, nisi affectiones, sive modos attributorum ipsius Dei. Iam omnes res, quae extant, aut res corporeae, aut res cogitantes sunt, et quoniam inter infinita Dei attributa sunt *extensio*, et *cogitatio*, patet res extensas infinitae extensionis, et res cogitantes infinitae cogitationis Dei esse modos [1].

231. Spinosa vix unum, aut alterum suffragatores habuit; e contrario, innumeros, eosque doctissimos adversarios nactus est. At novissime Germani Philosophi, qui *transcendentales* appellantur [2], Spinozismum nova, sed non minus absurda forma in medium protulere. Ipsi enim illud principium amplexi, *ideas nostras a rebus ipsis non distingui, idque, quod cogitat, et quod cogitatur, unum idemque esse* [3], alterutrum inde inferre poterant, nempe aut illud

---

[1] Spinosa notionem substantiae, ex qua totam suam philosophiam derivavit, a Cartesio mutuatus est. Nam Cartesius (*Les principes de la phil.*, part. I, § 51) docuit « nos, cum substantiam concipimus, non aliud concipere, nisi rem, quae ita existit, ut non nisi seipsa ad existendum indigeat ». Hinc Spinosam e Cartesii philosophia suum pantheismum elicuisse concors historicorum opinio est. Cf Tennemann, *Hist. phil.* (germ.), vol. X, p. 381. et 421, Lipsiae 1817; Degerando, *Hist. de la phil. modern.* c. 15, t. II, p. 398 sqq, Paris 1847; Cousin, *Du Vrai, du Beau, et du Bien*, p. 4 et 5, Paris 1854; Sigwart, *De convenientia spinozismi cum philosophia cartesiana* (germ.), Tubingae 1816; Ritter, *De vi, quam Cartesius in evolutionem scepticismi exercuit* (germ.), Lipsiae 1816.

[2] Cf *Ideal.*, c. I, a. 4, p. 200 vol. I.

[3] Cf p. 402, not. 2. Huic istorum philosophorum doctrinae viam stravit Kantius. Ipsi enim perviderunt Kantium sibi haud cohaerere, cum non aliam realitatem ab anima intelligi posse statuit, nisi quam ipsa e formis sibi insitis producit, et simul materiam cognitionis ab obiectis extra mentem positis derivavit (Cf *Ideal.*, loc. cit. p. 201 vol. I). Quare tum obiectum cognitum, tum subiectum cognoscens unum, idemque esse sibi persuaserunt.

unum esse ipsum *το ego*, ceterasque res non aliud esse, nisi phaenomena, ab ipso illo *ego cogitante* producta, quae non aliter, quam vi nostrae cogitationis subsistunt; aut esse non quidquam subiectivum, et relativum, quemadmodum *το ego* est, sed quidquam obiectivum, et absolutum, nempe huiusmodi, ut subiecti, et obiecti principium sit. Prior sententia Fichteo, altera Schellingio arrisit. Fichteus enim eo usque deliravit, ut a *τω ego puro*, seu sine conscientia, infinito, indivisibili, ipsum *το ego non purum*, seu cum conscientia sui ipsius, divisibile, et finitum, atque *το non ego*, seu mundum *poni*, necnon Deum creari sibi persuaderet [1]. Eius systema vocari solet *autotheismus*, quia homo seipsum Deum efficit, aut *panegoismus*, quia omnia *τω ego* contineri statuit. Schellingius *vero* Deum docuit esse *Absolutum*, seu *principium identitatis absolutae*, id nempe, in quo res, et ideae, subiectum, et obiectum, *το ego*, et *το non ego*, omni differentia ablata, unum idemque sunt; absolutum tantum existere, ceteraque esse formas, sub quibus illud seipsum manifestat. Scilicet Identitas absoluta, quae Deus est, per continuam sui ipsius evolutionem se sub formis *materiae*, et *spiritus*, *obiectivi*, et *subiectivi*, *realis*, et *idealis* manifestat, atque hae formae extra *Absolutum Identitatem phaenomenice*, sive *apparenter* ab se distinguuntur, sed in *Identitate absoluta*, in qua vere existunt, unum idemque sunt.

232. Heghelius autem hic non subsistit; namque non solum rem cogitantem, et rem cogitatam confundit, sed

---

[1] En quomodo *positiones* istae secundum Fichteum fiant. *To ego purum* primo per quemdam actum *activitatis*, sive *spontaneitatis* sibi essentialis se ipsum ponit, sive *creat* absolute, idest, tamquam *purum*, sine ulla relatione ad subiectum, et ad obiectum. Deinde per *reflexionem*, quae ei quoque essentialis est, se in se ipsum retorquet, ac proinde se in subiectum, atque obiectum reflexionis distinguit. Hinc *το ego* per reflexionem limites sibi imponit, seque in *ego* subiectum, et in *ego* obiectum dividit. Quoniam autem subiectum reflexionis obiecto opponitur, liquet *ego obiectum*, comparatum cum *ego subiecto*, reipsa esse *non ego*. Quapropter *ego purum* per reflexionem ponit tum seipsum *non purum*, hoc est, cum conscientia sui ipsius, divisibile, et finitum, tum *non ego* etiam finitum. Iam *το ego* tamquam *purum*, sine ulla relatione ad subiectum, et obiectum, est Deus; *το ego non purum*, id est cum conscientia sui ipsius, est spiritus humanus; *το non ego* est mundus.

utramque rem cum cogitatione unum idemque esse contendit, illud pronuntiatum statuens: *Quidquid est reale, est ideale, et quidquid est ideale, est reale* [1]. Quare, ex eius sententia, illud, quod cetera omnia complectitur, non est neque subiectum, neque obiectum, verum cogitatio, seu Idea, vel *Idea-Ens*, quae quidem in se est absoluta, et indeterminata, sed cum seipsam secundum quasdam leges, quae ab Heghelio *momenta* appellantur, evolvit, *ego*, *mundum* et *Deum* producit [2].

233. Pantheismus opera Victoris Cousini e Germania in Galliam transmigravit. Hic eclecticorum Galliae dux se pantheistam esse praefracte inficiatur; sed quod verbo negat, re fatetur. Revera ipse docet Deum esse unicum, et multiplicem, aeternitatem, et tempus, summum, et infimum gradum entis, finitum, et infinitum, simul Deum, naturam, et humanitatem [3]; Deum, cum mundum creat, non quidem e nihilo, sed e seipso illum educere, ideoque creationem aliud non esse, quam evolutionem, et apparitionem Dei in mundo; creationem esse necessariam, quippe quod Deus, cum sit caussa absoluta, non potest non creare, hoc est, seipsum manifestare, et cum sit caussa infinita, huiusmodi manifestatio erit constans, et infinita; Deum idcirco necessario, et semper creare [4].

---

[1] Exinde intelligitur, cur Heghelius unam esse rerum, et scientiae rerum originem, et in scientia formam, et id, quod forma continetur, unum, idemque esse decreverit. Quamobrem ipse totam philosophiam intra logicae cancellos coëgit; ex quo sequebatur rationem philosophandi esse ipsam philosophiam; siquidem logica, ut ab initio diximus, non est aliud, quam communis ratio philosophandi, sive communis modus sciendi. Cf Carol. Kuhn, *De Dialectica Platonis*, Berolini 1843.

[2] *Idea* in primo momento se *in se* ponit, atque est *Idea in se*, idest *pura*, sive *indeterminata*; in altero, extra se progrediens, ponit mundum, et est *Idea extra se*; et in tertio in se rediens, et conscientiam sui adquirens, ponit spiritum, et dicitur *Idea pro se*. Circa horum philosophorum systemata cf Wilm, *Histoire de la Phil. allem.* etc., vol. IV, Paris 1849.

[3] *Nouv. fragm.*, p. 72-73, Paris 1828.

[4] *Cours de l'histoire de la phil.*, leç. V, VI, X, Paris 1828. Compertum est in Pantheistarum castra commigrasse Lamennaisium (*Esquisse d'une philosophie*, Paris 1841-1846), qui unicam admittit substantiam simul finitam, et infinitam, docetque omnes res singulares esse totidem Dei fluxiones, quae tres praecipuas Eius proprietates,

Art. II. — Pantheismus generatim impetitur

234. Ex hactenus dictis evidenter colligitur omnes pantheistarum opiniones in eo consentire, quod omnia, quae sunt, etsi multa, et contraria videantur, unum tamen, idemque esse statuant, quod *unum* appellant Deum; sed tamen differre alias ab aliis 1° ex natura huius unius rei, sive unicae substantiae; e. g., secundum aliquos, ipsa est *Absolutum* actu existens, quod omnia, quaecumque existunt, in se complectitur; secundum alios, est aliquid *impersonale*, et quasi *in potentia*, quod per successivos, et indefinitos motus seipsum constituit, et perficit. 2° Ex natura rerum, quas unicae substantiae modos vocant; alii enim eas tamquam reales, etsi a Divina substantia non distinctas; alii tamquam *phaenomena*, seu formas apparentes, sub quibus Absolutum seipsum manifestat, admittunt. 3° Ex ratione, qua res singulares ex unica substantia emanant; e. g., ex sententia aliquorum, productio mundi est quaedam necessaria *emanatio transiens* e Divina substantia; alii vero eam in perpetua, et necessaria *evolutione immanente* illius unicae substantiae consistere autumant. Iam nos primo pantheismi generatim inspecti abnormitatem evincemus, deinde quaedam contra diversas eius formas adnotabimus.

235. Prop. *Pantheismus est systema, quod cum experientia, et cum ratione pugnat, quodque ad pessimos errores ducit* [1].

Potentiam, *Intelligentiam* et *Amorem*, limitibus circumscriptas diversa ratione exhibent.

[1] Pius PP. IX inter potissimos tristissimae nostrae aetatis, quos in *Syllabo* proscripsit, errores pantheismum recensuit (cf *Atti Pontificii*, p. 13, Napoli 1865); nec non in Constitutione dogmatica *de Fide Catholica*, edita in Sess. III Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani contra diversas pantheismi formas hos auctoritate sua firmavit Canones: « Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei, et rerum omnium substantiam, vel essentiam anathema sit ». « Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas, tum spirituales, aut saltem spirituales, e Divina substantia emanasse, aut Divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale, seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species, et individua distinctam; anathema sit »; Can. *de Deo rerum omnium Creat.*, Can. 3 et 4.

Probatur prima pars. 1° Ex interna experientia nihil certius est, quam esse in nobis subiectum cogitans, quod personalitate, et conscientia adeo sibi propria pollet, ut alteri communicari nequeat, quin destruatur; siquidem si meae cogitationes, et affectiones, quasi facta conscientiae aliorum, admittantur, mea conscientia evanescit. Atqui in pantheismo quaecumque unius subiecti ab alio distinctio perimitur. Ergo. 2° Experimur in nobis amoris, grati animi, aversionis, aliasque huiusmodi affectiones, quae ad subiectum a nobis distinctum referuntur. Atqui haec omnia nihil in systemate pantheistico significant. Ergo. 3° Experimur aliquid existere, quod nobis non inhaeret, et in nos agit, nonnumquam sine nobis, et contra nos [1]. Ergo alia existunt a nobis, et a nostris affectionibus distincta, eaque substantiae sunt, siquidem illud, quod in alio est, sive non est substantia, nonnisi per illud, in quo est, nempe per substantiam, quidpiam agere potest.

236. *Probatur* altera pars. Secundum Pantheismi theoriam, omnes homines sunt unus intelligens, et quoniam voluntas intellectum consequitur [2], omnes homines sunt unum volens; hinc unum dumtaxat est ens intellectu, et voluntate praeditum, omnesque intellectiones, et volitiones humanae ad hoc unum pertinent. Atqui intellectiones, et volitiones hominum sunt diversae; siquidem alter intelligit, quae non ego; ego intelligo, quae non ipse; alter vult, quae non ego; ego volo, quae alter non vult; quae mihi grata, ipsi ingrata sunt: absurdum autem est nullam esse *inter homines differentiam* in iis, secundum quae homines *diversificantur ad invicem* [3]. Ergo.

237. Praeterea differentiae, quae diversas species rerum constituunt, oppositae inter se sunt, puta extensio, et cogitatio; quapropter, Pantheistarum sententia admissa, in unico eodem subiecto oppositi modi, vel oppositae manifestationes simul stare deberent. Atqui nil hoc absurdius. Ergo [4].

---

[1] Cf *Criteriol.*, c. III, a. 2, p. 243-244 vol. I.

[2] Cf *Dynam.*, c. V, *passim*, vol. I.

[3] Cf s. Thom., *De unit. intell.*, et I, q. LXXV, a. 2 c.

[4] Nos non latet Pantheistas unitatem *Entis* cum varietate rerum, nobis in hoc mundo occurrentium, componere volentes, autumasse illud unicum Ens esse indeterminatum, et illimitatum, atque se ip-

238. Denique Pantheistae, cum Deum in omnium rerum *esse* constituunt, eam Dei notionem sibi conficiunt, qua nulla absurdior fingi potest. Etenim 1° « si Deus est esse omnium, non magis dicetur vere, *Lapis est ens*, quam *Lapis est Deus* [1] ». 2° Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum », nam « esse commune non est aliquid praeter res existentes, nisi in intellectu solum [2] ». 3° Deus neque infinitus esset, quia vel ex rerum finitarum collectione exurgeret, vel esset indefinitum, quod sine fine se explicat; quorum utrumque verae notioni Infiniti repugnat; neque perfectissimus, quippe omnes mutationes, defectus, errores, aerumnae, quibus res obnoxiae sunt, Deo attribuenda forent; neque sanctissimus, quia, ex Pantheistarum principiis, innumera, quae in mundo observantur, flagitia Deo abscribenda essent; neque libertate polleret, nam, secundum Panthei-

---

sum determinare, cum in qualibet formarum, sub quibus apparet, se ipsum quodammodo negat, limitesque sibi ponit. At contra, unicum Ens Pantheistarum vel tamquam maxime abstractum, sive *ideale*, vel tamquam maxime concretum, nempe *realissimum* intelligitur. Si primo modo accipiatur, ad eius conceptum, ut in *Ontologia* diximus (c. I, a. 1, p. 8), omnes alii conceptus reducuntur; ex quo consequitur, ut in unaquaque formarum, per quas unicum ens se ipsum determinare Pantheistae autumant, ratio entis esse intelligatur. Atqui, si illis formis ratio entis continetur, repugnat unumquamque ipsarum esse negationem entis. Ergo. Accedit his, quod in ente, prout ens est, nulla negatio, aut privatio esse, et cogitari potest, quia negatio, et privatio sunt *non ens*, seu nihil (*In lib. II Sent.*, Dist. XL, q. 1, a. 4 ad 3). Sin unicum Ens Pantheistarum altero modo accipiatur, certe intelligi nequit, quomodo illud, quod omne *esse* actu habet, in diversis formis, sub quibus se evolvit, sibi ipsi limites ponat, seque ipsum quodammodo neget. Nam, si in diversis formis, sub quibus apparet, sibi limites poneret, esset illimitatum, quia in se est omne *esse*, simulque limitatum, quia formae, sub quibus se evolvit, ipsum limitant. Atqui illimitatum, et limitatum in eodem subiecto se invicem perimunt, quia illud, quod unum eorum ponit, alterum tollit. Ergo si unicum Ens in diversis formis, sub quibus se manifestat, vel evolvit, se ipsum negaret, in singulis ipsis se perimeret. Adde his, quod si Absolutum in quavis forma, sub qua se manifestat, limites sibi ponat, et seipsum neget, illud consequitur absurdum, naturam cuiuslibet rei eo imperfectiorem esse, quo plures sunt formae, quibus Absolutum se manifestat; e. g., non viventia viventibus praestare.

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26. — [2] *Contr. Gent.*, loc. cit.

stas, omnia, quae sunt, aut necessario a Dei natura determinantur, aut Dei necessaria, et perpetua evolutio sunt; 4° denique, Deus ex pugnantissimis qualitatibus constaret; plurima enim, quae in mundo sese invicem repellunt, in Deo simul consistere deberent. E. g., esset Deus simul extensus, et cogitans, proindeque corporeus, et simplex; et quoniam inter res corporeas aliae moventur, aliae quiescunt, atque inter res cogitantes id, quod una novit, altera sub eodem respectu ignorat, et id, quod una amat, aversatur alia, Deus simul moveretur, et quiesceret, unum idemque sub eodem respectu cognosceret, et ignoraret, amaret, et aversaretur. Immo, cum Deus omnia sint, Deus se versus se ipsum moveret, seipsum cognosceret, et ignoraret, amaret, et aversaretur.

239. Quod si cum Pantheistis idealisticis nostrum *ego*, et mundus exterior, atque ea, quae in nostro animo, et in mundo fiunt, inter phaenomena, fallacesque illusiones reiiciantur, non minus absona Dei notio inde exurgit; siquidem, cum nullum in illa hypothesi, praeter Deum, sit subiectum cogitans, illusiones illae nonnisi in ipsum Deum cadere possent. Deus igitur, Ens nempe perfectissimum, illusioni, quae maxima imperfectio est, obnoxius foret. Ceterum contradictiones, quibus, secundum hoc pantheismi genus, notio Dei implicatur, in sequenti articulo manifestas faciemus.

240. *Probatur* tertia pars. 1° Pantheismus est eiusmodi systema philosophicum, ut ex eo rationalismus [1] in Theologiam sponte veluti sua derivetur. Revera supernaturalismus duo genera verorum admittit, nempe unum intelligibilium, alterum superintelligibilium, quia duos rerum ordines agnoscit, unum rerum, ex quibus natura componitur, alterum rerum, quae supra naturam sunt. At pantheismus nonnisi unicum genus verorum intelligibilium admittere potest; quia, cum omnia, quae in hac rerum universitate cernuntur, veluti *formas*, vel *modos*, vel *manifestationes* unius *Entis*, sive *Ideae* consideret, unicum rerum ordinem reapse admittit. Ergo, si pantheismus in theologiam Christianam inducatur, huius dogmata nonnisi veluti veritates intelligibiles spectari possunt. Sed hoc

---

[1] Quid sit rationalismus theologicus, explicavimus in *Idealogia*, c. I, a. 8, p. 204, vol. I.

est absurdum systema theologiae Christianae, quod *rationalismus theologicus* vocatur. Pantheismus igitur ad rationalismum theologicum ducit [1].

2° Quin immo pantheismus nonnisi larvatus atheismus est, ac proinde omnem religionem, etiam naturalem, destruit. Sane idem est Deum negare, ac illum veluti quiddam ex oppositis qualitatibus constans, aut quiddam abstractum, quod ex necessitate se evolvit, et quod in homine se maxime manifestat, admittere. Deus autem huiusmodi certe nullam reverentiam, et nullum amorem sibi vindicat [2].

3° Pantheistae animarum immortalitatem aut aperte inficiantur, aut sermone retinent, re autem tollunt. Et sane, alii animas ita ab unica substantia absorptum iri arbitrantur, ut personalem, et individuam existentiam prorsus amittant, uti prae caeteris Schellingiani, et Heghèliani; alii fatalem, et numquam desituram in varias formas transmutationum seriem singulis hominibus assignant, uti Sansimoniani, Krausiani, et Fourieristae; omnes denique in eo conveniunt, quod omnes homines sive boni, sive mali eidem fato subiiciantur [3].

---

[1] Certe quisquis Spinosae *Tractatum theologico-politicum*, et *Epistolas ad Oldenburgium* attente legit, non potuit, quin animadverteret Philosophum hebraeum nihil in Sacris Scripturis agnovisse, quod vires humanae rationis praetergrediatur, et praecipua systemata rationalismi theologici, quae nuperi Rationalistae Germaniae adeo promoverunt, tradidisse (De rationalismo theologico Spinosae, eiusque diversis modis, cf *La Scienza e la Fede — Spinosa e i moderni razionalisti* — vol. X, p. 5-17, et p. 241-264; vol. XI, p. 100-117, et p. 401-423; vol. XIV, p. 263-275, Napoli 1845-1847). De Fichteo, Schellingio et Heghelio, qui pantheismum sub diversis formis professi sunt, dubitare nemini licet, cum illos diversa systemata rationalismi theologici ex instituto propugnasse, multosque theologos protestantes Germaniae ad se pertraxisse exploratum omnibus sit. Cf Barth. D'Avanzo, nunc Emum Cardinal., Episcopum Calven., et Theanens., *Opuscoli teologico-biblici* ecc. Roma 1879.

[2] Praestat illationem istam his D. Augustini verbis enunciare: « Si unius, eiusdemque substantiae Creator, et creatura esset, non reprehenderentur, quia servierunt creaturae potius, quam Creatori; quoniam cuicumque servissent, ab eadem natura, atque substantia non recessissent »; *Contra Secundinum Manichaeum*, c. 7. Vid. etiam *De Civ. Dei*, lib. IV, c. 12.

[3] Cf *Anthropol.*, c. IX, a. 1, p. 278 sqq.

4° Secundum pantheismi placita, homo libertate expoliatur; siquidem omnia ex necessitate Divinae naturae determinari, fluere, emanare dicuntur. Ex quo consequitur etiam nullam esse posse distinctionem inter virtutem, et vitium; sublata enim libertate, omne discrimen inter bonum, et malum morale tollitur.

5° Denique, ne cuncta persequamur [1], pantheismus societatem civilem funditus evertit. Etenim societas sine legibus consistere non potest. Iam leges in pantheismo locum nullum habent, tum quia qui legem fert, ab iis distinguatur oportet, quibus lex indicitur, pantheistae vero entium pluralitatem, et personalitatem inficiantur; tum quia qui legem constitui, necesse est, ut illis praestet, qui legi parere debent; id quod cum unicae substantiae, sive unius Entis dogmate non convenit [2]. Inde etiam patet, quodlibet auctoritatis principium, omnisque iuris et officii regulam, ideoque quodcumque societatis vinculum in pantheismo de medio tolli. Quinimmo, creaturarum realitate et activitate destructa, Pantheistae consequenter etiam legitimae cuiusque proprietatis iura invadunt; et ideo illud quoque pessimum societatis malum, quod nomine *socialismi*, vel *comunismi* appellatur, ex illorum theoriis emergit [3].

241. Obiic. 1° Si essent aliae substantiae, praeter substantiam infinitam, ipsae sane perfectiones quasdam haberent, quibus substantia infinita careret. Atqui substantiae infinitae notioni repugnat eam quibusdam perfectionibus carere. Ergo repugnat extare alias substantias praeter substantiam infinitam.

242. Resp. *Dist. mai.*, ita ut illae perfectiones non sint in Deo eodem modo, quo in substantiis ab Eo distinctis, *conc. mai.*, non sint in Deo modo eminentiori, *neg. mai.*;

---

[1] De aliis pantheismi consectariis cf Maret, *Saggio sul Panteismo*, vers. ital. *Bibl. Cat.*, c. VI, p. 161 sqq, Napoli 1850.

[2] Hinc illa pantheistarum enuntiata, quae in *Syllabo* (§ VII, n. 59, 60, 61) proscripta inveniuntur, nempe: *Ius in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta iuris vim habent. Auctoritas nihil aliud est, nisi numeri et materialium virium summa. Fortunata facti iniustitia nullum iuris sanctitati detrimentum affert.*

[3] Vid. *Allocut.* Pii PP. IX, *Maxima quidem*, 9 Iun. 1862, in Op. cit. *Atti Pontificii*, p. 378.

conc. min. Neg. cons. Distinctionis, quam attulimus, ratio ex iis, quae alibi docuimus [1], evidenter perspicitur.

243. Obiic. 2° Substantia infinita cum substantiis finitis coniuncta est quidquam maius unica substantia infinita. Atqui hoc est absurdum, siquidem illud, quo quidquam maius esse potest, non est infinitum. Ergo absurdum est esse substantias finitas praeter infinitam.

244. Resp. *Dist. mai.*, quidquam maius quoad numerum, *conc. mai.*, quoad perfectionem, *neg. mai.*; *conc. min. Neg. cons.* Iis, quae ad huius rei explicationem alibi tradidimus [2], hunc alium D. Thomae locum adiicimus: « Finitum infinito additum non facit maius, sed facit plus; quia infinitum et finitum sunt duo [3] ».

245. Obiic. 3° Deus dicitur *esse omnium*; et omnia dicuntur *esse in Deo*, atque esse *participationes* Divinae Essentiae. Atqui hae loquendi rationes significant res extra Deum ab ipso Deo reipsa non distingui. Ergo.

246. Resp. *Neg. min.* Et sane, 1° « Deitas dicitur esse omnium effective, et exemplariter, non autem per essentiam [4] ». 2° « Creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter: Uno modo, in quantum continentur, et conservantur virtute Divina; sicut dicimus ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate . . . Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In Ipso vivimus, movemur, et sumus*, quia etiam nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo, sicut in cognoscente [5] ». 3° « Creaturae non dicuntur Divinam Bonitatem participare, quasi partem

---

[1] P. 324.— [2] P. 325.

[3] *In lib. IV Sent.*, Dist. XLIX, q. I, a. 4, *sol.* 1 ad.4.

[4] I, q. III, a. 8 ad 1. Praeclara sunt haec D. Bernardi verba: « Sane *esse omnium* dixerim Deum, non quia illa sunt, quod est Ille, sed quia ex Ipso, et per Ipsum, et in Ipso sunt omnia. *Esse* est ergo *omnium*, quae facta sunt, Ipse factor eorum, sed causale, non materiale »; *Serm.* IV *in Cant.* Cf s. Aug., *Solil.*, lib. I. c. 1, et s. Damasc., *De Fide orthod.*, lib, I, c. 12.

[5] I, q. XVIII, a. 4 ad 1. Cf *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. III, a. 16 ad 24. Ex his, et aliis, quae antea passim exposuimus, intelligis fatiscere fundamentum Pantheismi Krausii, eiusque discipuli Arhensii; siquidem eorum sententia in illa verborum aequivocatione superstruitur, qua omnia, et proinde etiam mundi essentiam in Dei Essentia asseritur contineri.

essentiae suae, sed quia similitudine Divinae Bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte Divinam Bonitatem imitantur, sed ex parte[1] ».

247. Obiic. 4° Notio essendi in se, sive subsistendi, ut alibi dictum est[2], dumtaxat Deo plenissime convenit. Ergo nulla substantia, praeter Deum, dari potest.

248. Resp. *Neg. cons.* Sane aliquid, ut s. Thomas docet, potest dici proprium alicui, vel quia ipsi ita convenit, ut nulli alii subiecto convenire queat, « ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit »; vel quia illud, quod de subiecto praedicatur, etsi aliis snbiectis quoque conveniat, tamen eo modo, quo ipsi convenit, nulli alii subiecto convenire queat; ut « cum dicitur hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli[3] ». Hoc praestituto, de substantia Dei idem, ac de *esse* Eius dicendum est; nempe quemadmodum *esse* est proprium Deo non eo quod res creatae non sunt entia, sed eo quod *esse* illo modo, quo convenit Deo, nempe, prout est purum, seu sine admixtione ullius privationis, aut potentiae, nulli naturae creatae convenit[4]; ita Deus proprie substantia est, non quia nulla res creata substantia est, sed quia substantia, prout perfectum actum subsistendi denotat, nulli rei creatae, sed Deo dumtaxat convenit. Itaque ex eo, quod Deus proprie substantia est, non fluit res creatas non esse, nec dici posse substantias, non secus ac ex eo, quod *esse* propriissime de Deo praedicatur, non sequitur ipsum non posse praedicari de rebus creatis[5].

---

[1] *In lib. II Sent.*, Dist. XVII, q. I, a. 6 ad 1. Et alibi: « Essentia Divina non secundum se augmentabilis et multiplicabilis est; sed solum multiplicabilis est secundum similitudinem, quae a multis participatur »; *Contr. Gent.*, lib. I, c. 75. — [2] P. 335-336.

[3] *In lib. I Sent.*, Dist. VIII, q. I, a. 1 ad 1.

[4] Cf p. 335 not. 2.

[5] Id luculenter s. Thomas docuit; siquidem, postquam monuit Deum dici substantiam, *quantum ad id, quod est perfectionis in substantia*, adiecit: « Et ideo non sequitur, quod omne, quod est substantia, sit Deus; quia nihil ab Ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de Ipso; et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo; et creaturis univoce, sed analogice »; *Ibid.*, q. IV, a. 2 ad 1. Cf p. 335-336.

Art. III. — Quaedam adversus Spinosam, aliosque Pantheistas adnotantur

249. Totum, quantum est, spinoziani systematis aedificium ambigua substantiae notione innititur, qua explicata, funditus illud corruit. Sane 1° Spinosa Deum unicam esse substantiam ex eo deduxit, quod cum dixerit substantiam esse id, quod *per se*, seu *in se est*, illud *per se* ita accepit, ut non solum inhaerentiam in alio subiecto, sed etiam causam effectricem a substantia distinctam excluderet, unde nonnisi unicam substantiam Divinam existere posse collegit. At hoc falsum est, quia in definitione substantiae *esse per se*, sive *in se* non denotat eam huiusmodi esse debere, ut non recipiat esse suum ab alio, sed denotat eam non habere *esse* suum in alio, tamquam in subiecto [1]. Quamobrem s. Thomas scite advertit substantiam dici posse rem, quae non habet *esse* suum per aliud, si per *το aliud* intelligatur causa formalis, quippe quod causa formalis est intrinseca cuique rei; non vero, si per *το aliud* causa effectrix intelligatur, quia res creatae *esse* suum a Deo accipiunt [2].

2° Spinosa substantiam ita definivit, ut in ea *essentiam* ab *esse* non distingueret, quia non dixit substantiam esse essentiam, seu rem, cui convenit esse in se, sed ens, quod in se est, seu ipsum *esse in se;* unde pronum ei fuit omnem causam ab ipsa substantia diversam excludere; siquidem si in substantia *essentia* ab *esse* non distinguitur, necesse est, ut ipsa per essentiam suam existat. At vero, ut idem s. Thomas scite advertit « substantiae nomen non significat hoc solum, quod est per se esse, quia hoc, quod est esse, non potest per se esse genus, sed significat essentiam, cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia [3] ». Et sane, substan-

---

[1] *Ontol.*, c. VII, a. 1, p. 42.

[2] « Esse creatum non est per aliquid aliud, si ly *per* dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per Divinum Esse, et non per se »; *In lib. I Sent.*, Dist. XVIII, q. 1, a. 2 ad 2. Cf Ferrariensem, *In lib. I Contr. Gent.*, c. 52. Legere praestat V. Gatti, Ord. Praed., *Instit. apologetico-polemicae*, vol. I, lib. I, tract. I, Diss. I, et II, Romae 1866.

[3] I, q. III, a. 5 ad 1. Cf *Ontol.*, ibid.

tia, cum sit quaedam categoria, rem secundum aliquem modum *essendi* determinatam significare debet; ac proinde intelligi non potest, nisi in ea et aliquid, quod quodam modo est, et quidam modus, quo ipsum est, distinguantur [1].

3° Illud praetermissum nolumus, duo vitia quoque latere in demonstratione, qua Spinosa unicam substantiam Divinam existere statuit. Primum est, quod huiusmodi demonstratio in seipsam incurrit. Philosophus hebraeus primo substantiam ita definivit, ut nonnisi *esse* Dei re vera significaret; deinde ex notione substantiae, quam sua definitione tradidit, Deum dumtaxat esse substantiam deduxit. Alterum est, quod Spinosa ex solo conceptu substantiae argumentum ad existentiam eius petivit. Enimvero, cum notio substantiae dicitur esse res, cui convenit non esse in alio, vel, secundum Spinosam, ens, quod per se est, et per se concipitur, procul dubio non affirmatur esse revera in natura rem, cui convenit non esse in alio, sive ens, quod per se est, sed illud tantummodo decernitur, si quid est, cui convenit esse non in alio, hoc esse substantiam. Quocirca ex notione, quae definitione substantiae continetur, illud minime licet absolute inferre, quod substantia re vera existit, sed illud dumtaxat, quod re vera existit substantia, si res, cui convenit non esse in alio, existat.

250. Ad Pantheistas transcendentales quod attinet, 1° iam demonstratum a nobis fuit absurdam esse tum illam methodum, qua ipsi cognitionem nostram *a priori* investigare conantur [2]; tum illam sententiam, qua animam obiecta suae cognitionis sibi construere tenent [3].

2° A vero longe abest pronuntiatum illud, quod ipsi a Neoplatonicis [4] acceperunt, *ideas nostras a rebus non distingui*, atque *subiectum cogitans, et obiectum, quod cogitatur, unum, idemque esse*. Sane, quemadmodum s. Thomas contra Neoplatonicos argumentatus est [5], in primis intellectio non est eadem cum re intellecta, quia mens non

---

[1] Hinc, ut alibi adnotavimus (p. 335-336), substantia, prout categoria est, in Deum cadere nequit, quia in Deo *essentia* ab esse distingui haud potest.

[2] *Criteriol.*, c. VIII, a. 3, p. 275, vol. I.

[3] *Ideal.*, c. I, a. 4. p. 202 vol. I.

[4] P. 402, not. 2. — [5] *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 11.

solum intelligit rem, sed per facultatem in seipsam redeundi, qua pollet, intelligit intellectionem rei; ex quo fit, ut non solum scientiae rerum existant, sed etiam scientia cognitionis rerum confici possit. Secundo, intellectio distinguitur ab intellectu, sive a subiecto cognoscente, quia si intellectus idem esset cum intellectione, ipse numquam in potentia, sed semper in actu foret, hoc est, semper cognosceret quidquid cognoscit, neque unquam novas cognitiones adquireret. Tertio, intellectus a re intellecta discriminatur, quippe quod res intellecta est principium, per quod anima eam intelligit [1].

3° To *Ego purum* Fichtei, *Identitas absoluta* Schellingii, et *Idea* Heghelii maxime absurda sunt. Re quidem vera, mens nostra, Fichteo docente, ope abstractionis ad *ego puri* conceptionem ascendit. Atqui nemo vel in logica novitius ignorat abstractionem non posse confici sine subiecto, quod illam conficit, et obiecto, circa quod conficitur. Ergo *τοῦ ego* puri conceptio exurgere non potest, nisi subiecti, atque obiecti realitas praestituatur. Atqui conceptio *τοῦ ego puri*, secundum Fichteum, quamlibet tum obiecti, tum ipsius subiecti repraesentationem excludit. Ergo Fichteus turpiter sibi contradicit, cum conceptionem *τοῦ ego puri* veluti suis ystematis fundamentum ponit. *Absolutum* autem, a quo Schellingius supremum cognitionis humanae principium derivat, est aliquid, quod mens per remotionem omnis realitatis, nempe per abstractionem ab obiecto, et subiecto in se contemplatur, et simul est realissimum, quia illud non solum reale, sed etiam totam realitatem, et fontem omnis realitatis esse contendit. Atqui illud, quod ex remotione subiecti et obiecti exurgit, quin fons realitatis sit, est *privatio absoluta*, seu *merum nihil*. Ergo Identitas absoluta Schellingii manifestam exhibet contradictionem. Denique, si Schellingius turpiter sibi contradixit, cum *Absolutum*, quod mens per remotionem omnis realitatis in se contemplatur, in Ens rea-

---

1 Haec distinctio inter subiectum intelligens, et rem intellectam tum quoque locum habet, observante Balmesio (*Filos. fundam.*, lib. I, c. 8, § 91-95), cum mens seipsam, suasque actiones cognoscit; ipsa enim se diversa ratione affectam cognoscit, et se, tamquam obiectum cognitum, sibi, tamquam subiecto cognoscenti, opponit. Cf s. Aug., *De Trin.*, lib. XIV, 5, et 6.

lissimum transmutavit, idem Heghelio obiiciendum est, quia ipse asseruit *Ideam* esse ultimam abstractionem, ad quam mens, a rebus proprietates earum gradatim removendo, pervenit, et simul eam fontem omnis realitatis, ac proinde cum idea omnium maxime concreta unum, idemque fecit. Accedit, quod, cum idea visionem, sive repraesentationem significet, admittere ideam, quae neque ad obiectum, neque ad subiectum ullo modo refertur, idem est, ac admittere visionem sine re, quae videtur, et sine subiecto, quod videt; id, quo nihil absurdius effingi potest.

4° Quae cum ita se habeant, nihil est, cur dicamus, quantum impia, et abnormis sit notio Dei, quam isti Philosophi obtrudunt. Sane, secundum Fichteum, Deus 1° est *το ego purum*, quod seipsum tamquam purum ponit, sive, ut ipse blaterat, *creat*; 2° est nostrae mentis figmentum; nam, quemadmodum Fichteus ingenue fassus est, tres illae positiones, *non ego*, *ego non purum*, et *Deus* omni obiectiva realitate destituuntur; 3° est infinitum, et simul sibi limites assignat [1]. Secundum Schellingium, 1° Absolutum, sive Deus non tamquam illud, in quo omne *actu* est, sed tamquam illud, in quo aliquid *potentiale* est, intelligendum foret. Etenim evolutio Absoluti non potest concipi velut quaedam manifestatio; siquidem repugnat quidquam manifestum se facere, nisi sit aliud, cui se manifestet; nihil autem omnino est, cui Absolutum manifestare se potest, quia nihil, secundum Schellingium, reale est, praeterquam quod ipsum Absolutum, et quidquid praeter Absolutum existere videtur, re ipsa non existit [2]. Quare

---

[1] Etiamsi demus *το ego purum*, ut ut infinitum, posse aliquem limitem sibi ponere, a Fichteo quaerere nobis licet, utrum ad limites sibi assignandos ipsum se moveat, an a caussa externa impellatur. Si hoc postremum, agnoscere necesse est causam *ego puro* superiorem, quae in ipsum vim aliquam exercet, ob idque quandam passionem *ego* tribuere; quae duo Fichtei systemati adversantur; ipse enim statuit quidquid existit ab *ego puro* originem habere, atque in eo *activitatem*, sive *spontaneitatem essentialem* agnoscit. Sin primum, sciscitari nobis liceat a Fichteanis, cur *ego purum* limites sibi ponat? Non sane ex se, siquidem nulla res ad imperfectionis statum spectat; neque ex eo quod in quodpiam obstaculum incidit, nam ex Fichteo nihil extra *ego*, eiusque ideas existit. Cf Nicolas, *Introd. à l'étude de l'Histoire de la Phil.*, part. 2, c. 3.

[2] Cf Ancillon, *Essai de phil. et de littérat.*, t. I, p. 357, Paris 1832.

illa evolutio in ipso Absoluto ponenda esset. Atqui si in Absoluto omne *actu* esset, nulla evolutio in eo esse, et intelligi posset, quia cum illud, quod evolvitur, a *potentia* ad *actum* progredi debeat, repugnat in aliquo evolvi illud, quod iam actu in eo est. Ergo, ut illa evolutio in Absoluto explicari posset, aliquid *potentiale* in eo intelligendum esset. Iam Absolutum, in quo aliquid *potentiale* est, secum pugnare manifestum est. 2° Immo Absolutum Schellingianum non est, uti vidimus, nisi *Privatio absoluta*, sive merum *Nihil*. Hinc Oken Schellingii discipulus eo usque insaniit, ut *Absolutum*, sive Deum *Magnum Nihil* appellarit[1]. Denique, secundum Heghelium, 1° unicum ens, sive Absolutum, et Infinitum, quod ipse vocat *Idea-Ens*, est aliquod *privative indeterminatum*, seu omnis determinationis expers[2], unde collegit *Ideam-Ens* esse purum, putumque *nihil*[3]; et quoniam nihil est negatio entis, *Idea-Ens* esset ens, quod non est ens, sive ens, et non ens; 2° Ex evolutione *Ideae-Entis*, ut Heghelius ait, emergunt mundus, spiritus, et ipse Deus. Quare, cum *Idea-Ens* sit nihilum, Deus, ut Wilmius scite monuit, orire-tur *ab actione vacui super vacuum, et nihili super nihilum*[4]. 3° *Non ens*, subdit Heghelius, connectitur cum ente per *τὸ fieri*, seu *devenire*, quod ipse tamquam principium effingit, quod sit medium inter *non ens*, et *ens*, et ex quo *non ens* determinatur ad hoc, ut sit *ens*. Ast praeterquam quod *non ens*, seu nihil incapax est, ut aliquo modo determinetur, seu aliquid fiat, tantum abest, ut *fieri*, seu *devenire* sit principium, ex quo ens explicari potest, ut ipsum, cum aliquid *potentiale* sit, ens iam actu existens, quod fit, seu *devenit*, et causam, per quam fit, subaudiat: haud e-

---

[1] *Enchiridion philosophiae naturae* (germ.), Ienae 1831.

[2] Cf p. 321 sq.

[3] Haec illatio haud legitima est; nam ens *privative indeterminatum* est ens communissime acceptum. Iam huiusmodi ens cum *nihilo* confundi non posse adnotavimus in *Ontol.*, c. I, a. 3, p. 7, not. 6.

[4] *Diction phil.*, art. *Hégel*, t. III, p. 35, Paris 1847. Accedit quod cum *Idea*, Heghelii iudicio, sit ipsum Ens absolutum, et infinitum, extra quod nihil est, eadem argumenta, quibus evolutionem *Absoluti* Schellingiani absurdam esse demonstravimus, absurdam etiam evolutionem *Ideae* heghelianae produnt. Insuper positiones *Ideae* Heghelii ad positiones, sive ad creationes *τοῦ ego puri* Fichtei reducuntur; quocirca illae, aeque ac de istis ostensum a nobis est, velut phantasiae deliramenta habendae sunt.

nim possibile est, ut aliquid de potentia in actum, nisi per ens iam actu, progrediatur. Adhaec, quis tam vehementer allucinari potest, ut Deum, cuius natura, ut s. Thomas inquit, « maxime et purissime est actus [1] », in aliquo, quod per continuas evolutiones *fieri* indigeat, ut realiter sit, seu potius quod semper *fiat*, et nunquam sit. consistere effutiat? [2]

251. Denique in refellenda sententia Cousini nihil immorari nobis opus est. Etenim illa, quae docet, nempe res necessario a Deo creari, atque creationem in eo consistere, quod Deus mundum ex seipso educit, ex theoriis antea statutis [3] nullo negotio explodere licet. Unum, et alterum dumtaxat hic adiicimus. Sane, quoad creationis necessitatem, quam Cousinus ex absoluta Dei natura inducit, audiatur iterum s. Thomas: « Quidquid in Deo est. est sua essentia; et ideo totum est aeternum, et increatum, et necessarium; sed tamen effectus, qui ex Eius operatione procedit, non necessario procedit, quia procedit ab operatione, secundum quod est a voluntate, et ideo producit effectum secundum libertatem voluntatis [4] ». Falsam autem omnino esse cousinianam notionem creationis, a s. Augustino docemur. « Creatura, sanctus Doctor ait, ita esse dicitur ex Deo, ut non ex Eius natura facta sit. Ex Illo enim propterea dicitur, quia Ipsum auctorem habet, ut sit: non ita, ut ab Illo nata sit, vel processerit: sed ab Illo creata, condita, facta sit [5] ». Atque inde ita

---

1 *Qq. dispp.*, *De Pot.*, q. II, a. 1 c.

2 Circa haec Transcendentalium commenta vid. etiam quae diximus in cap. II, a. 2, p. 321 sq.

3 Cf p. 359-362, et *Cosmol.*, c. VII, aa. 1 et 2.

4 *In lib. I Sent.*, Dist. XLIII, q. II, a. 1 ad 3. Et *ibid.* ad 2: « Sicut voluntas, et essentia, et sapientia in Deo idem sunt re, sed ratione distinguuntur; ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationes diversorum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est sua essentia. Et ideo, quia creatio rerum, quamvis sit operatio essentiae Eius, non tamen in quantum solum est essentia, sed etiam in quantum est sapientia, et voluntas; ideo sequitur conditionem scientiae, et voluntatis, et quia voluntas libera est, ideo dicitur Deus ex libertate voluntatis res facere, et non ex naturae necessitate ».

5 *De Anim. et eius orig.*, lib. II, c. 3, n. 5. Et alibi: Non de se i. hoc est, de sua natura, atque substantia genuit, sed de nihilo,

concludit: « Quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere, aut credere [1] ».

252. His, qualiacumque sint, philosophiae elementis finem statuentes, illud s. Bonaventurae, quod ipsorum indolem, nostrumque in iis pertractandis consilium perstringit, memoramus: « Scientia ista valet ad Fidei introductionem, et introductae provectionem, et provectae defensionem, et defensae confirmationem [2] ».

VOLVMINIS SECVNDI

FINIS

---

hoc est, de nulla re fecit haec Deus; *Oper. imperfect. contr. Iulian.* lib. V, n. XXXI. Cf *De natura boni contr. Manich.* c. XXVII.

[1] *Lib. imperf. de Gen. ad litt.*, c. I, n. 2.

[2] *In lib. III Sent.*, Dist. XXXV, dub. 2.

INDEX
CAPITVM ET ARTICVLORVM
VOLVMINIS HVIVS

ONTOLOGIA

ONTOLOGIA

ONTOLOGIA

COSMOLOGIA

COSMOLOGIA

CAPVT V. — De brutis

CAPVT VI. — De rerum mundanarum nexu et ordine

CAPVT VII. — De mundi origine

CAPVT VIII. — De perfectione mundi

ANTHROPOLOGIA

CAPVT I. — Quaenam sit animae, et corporis unio in homine inquiritur

ANTHROPOLOGIA

CAPVT II. — Quomodo unio animae cum corpore efficiatur, inquiritur

CAPVT III. — De consensu inter actiones animae, et motus corporis

CAPVT IV. — Animam rationalem esse principium vitae corporis uberius declaratur

CAPVT V. — De sede animae

CAPVT VI. — De essentia animae humanae

CAPVT VII. — De animae humanae immaterialitate

THEOLOGIA NATVRALIS

INDICIS VOLVMINIS SECVNDI

FINIS

Nihil obstat
Antonivs Can. D' Amelio
Censor Theologus

Imprimatur
Joseph Can. Molinari
Deput.